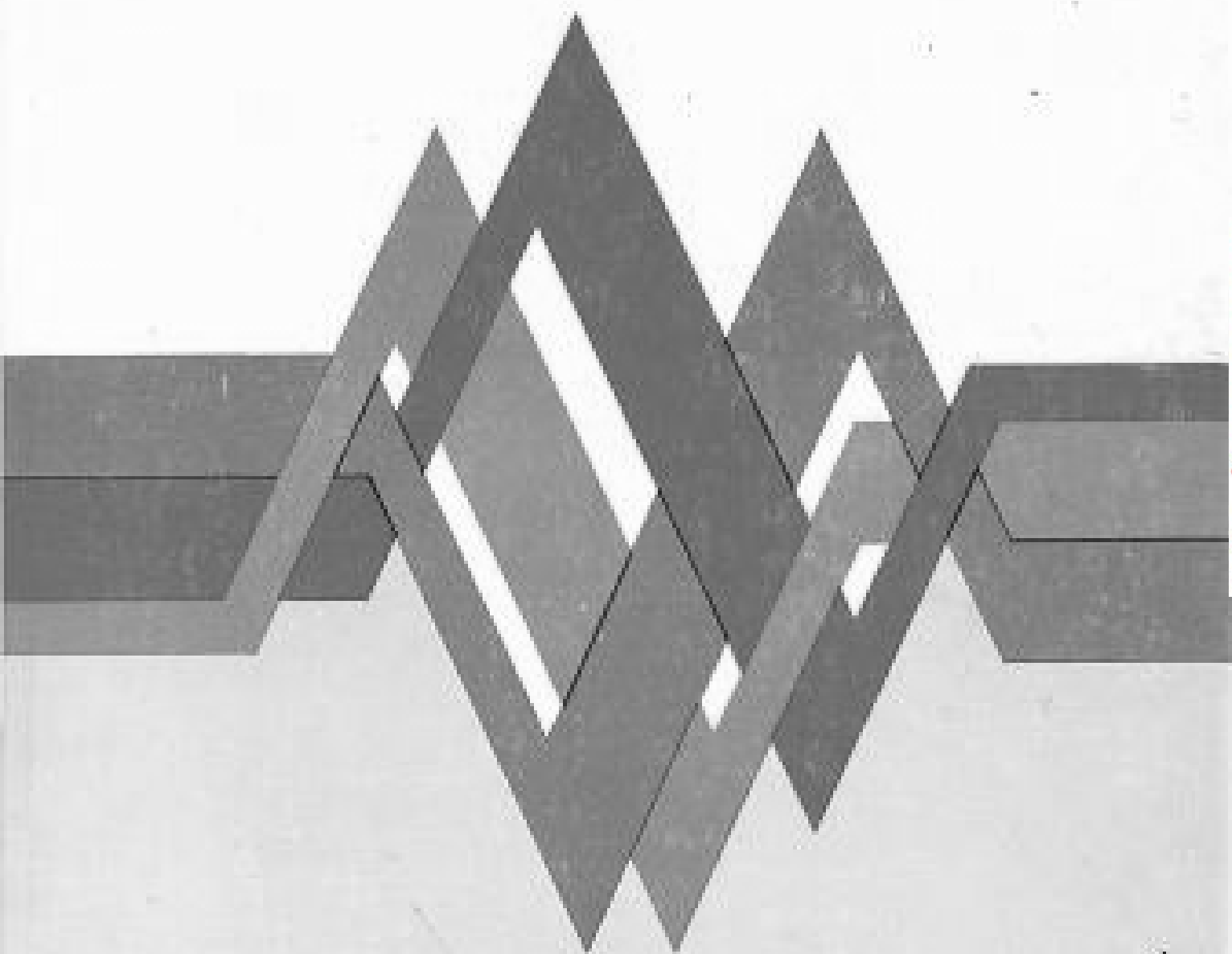


# LIBERTAD Y DESTINO EN PSICOTERAPIA

ROLLO MAY



PSIKOLIBRO



BIBLIOTECA DE PSICOLOGIA

Versión española: Luis Martínez Gómez

BOL  
CÓDIGO DE M

LA P  
PSIC  
MOT  
PER  
CONSE  
DIAGNOSTICO E INVA

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A. - 1988  
Henao, 6, 48009 - BILBAO

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A. - 1988  
Henao, 6, 48009 - BILBAO

24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

Printed in Spain  
ISBN. 84-330-0740-8  
Depósito Legal: BI-948-88  
Imprime: GRAFO, S. A. - Bilbao

## Índice

Prólogo .....	11
PARTE I. LA CRISIS DE LA LIBERTAD .....	13
<i>Capítulo 1. La actual crisis de la libertad</i> .....	15
1. La singularidad de la libertad .....	17
2. La hipocresía de la libertad .....	21
3. Terapia: hacer a la gente libre .....	26
<i>Capítulo 2. El paso de un hombre</i> .....	33
1. Miedo del abandono .....	37
2. Reconocimiento del destino .....	39
3. Confrontación con la madre .....	42
4. Pequeño Felipe .....	44
5. La cólera, camino para la libertad .....	45
6. El mozo verde-azul (muñeco articulado) .....	47
7. Soledad y renacimiento .....	50
<i>Capítulo 3. Dinámica de la libertad</i> .....	53
1. Libertad de hacer, o libertad existencial .....	54
2. Libertad de ser, o libertad esencial .....	55
3. ¿Hay un conflicto entre la libertad de hacer y la libertad de ser? .....	59
4. Crecimiento en la libertad .....	60
<i>Capítulo 4. Paradojas de la libertad</i> .....	65
1. El Gran Inquisidor .....	67
2. Libertad y rebeldía .....	69
3. Libertad como participación .....	74

<i>Capítulo 5. Sobre el destino humano</i> .....	79
1. Del determinismo al destino .....	81
2. ¿Qué es el destino? .....	83
3. Destino y responsabilidad .....	89
<i>Capítulo 6. Destino y muerte</i> .....	95
1. La acerbidad de lo transitorio .....	96
2. Brujería y proyección del destino .....	100
3. Destino y poetas .....	110
4. Los usos del destino .....	114
<b>PARTE II. FALSOS CAMINOS DE LIBERTAD</b> .....	119
<i>Capítulo 7. El nuevo narcisismo</i> .....	121
1. La amenaza de la pérdida de sí mismo .....	122
2. «Si yo soy yo, seré libre» .....	125
3. El mito de Narciso y la venganza .....	128
<i>Capítulo 8. Sexo sin amor, ¿es libertad?</i> .....	131
1. Libertad de barreras .....	132
2. Sensación sin emoción .....	134
3. El perdido poder del eros .....	136
<b>PARTE III. CARACTERISTICAS DE LA LIBERTAD</b> .....	141
<i>Capítulo 9. Significación de la pausa</i> .....	143
1. El lenguaje del silencio .....	144
2. El tiempo y la pausa .....	146
3. Creatividad y símbolo .....	148
4. Ocio y pausa .....	152
5. La psique y el ego .....	153
6. Meditación y el santo vacío .....	155
<i>Capítulo 10. El vértigo de la libertad</i> .....	159
1. Angustia y pausa .....	160
2. Angustia y descubrimiento .....	162
3. El profeta angustiado .....	164
4. El dogmatismo como miedo a la libertad .....	166
<i>Capítulo 11. Libertad y destino en enfermedad y en salud</i> .....	173
1. Medicina occidental y gran revolución .....	174
2. Acupuntura e influencia oriental en la medicina occidental .....	177
3. El balance entre enfermedad y salud .....	179

<b>PARTE IV. EL FRUTO DE LA LIBERTAD</b> .....	183
<i>Capítulo 12. Renovación de la vida</i> .....	185
1. Libertad y espíritu humano .....	186
2. Los auténticos místicos .....	188
3. Compasión y significado del mal .....	189
4. Perdón y misericordia .....	192
<i>Capítulo 13. Desesperación y alegría</i> .....	197
1. Los valores de la desesperación .....	198
2. Desesperación en la terapia .....	199
3. Unión de la desesperación y la alegría .....	200
4. La naturaleza de la alegría .....	203
<b>Reconocimiento</b> .....	205

281 1  
281 2  
281 3  
281  
1  
281 1  
281 2  
281 3  
281 4

2  
3

## Prólogo

Esta mañana, un amigo mío y yo dábamos un paseo en barca por un lago de New Hampshire; todo estaba tranquilo y silencioso. El único rizo en la superficie del agua lo produjo una hermosa garza azul al levantar el vuelo pausadamente sobre una alfombra de nenúfares y perderse volando lejos hacia algún sitio en lo escondido del lago, quieto, no removido ni siquiera por alguna de las lanchas. En medio de la serenidad que parecía cubrir el lago, la foresta y las montañas bañándolas de una supernatural armonía y paz, mi amigo me sorprendió con el recuerdo de que hoy era el Día de la Independencia.

Las celebraciones ruidosas que pudiera haber parecían quedar lejos, lejos de este mundo tranquilo. Pero viviendo en Nueva Inglaterra, uno no puede alejar de su mente los cuadros de luces y farolillos colgados del campanario de la iglesia Vieja del Norte, Bunker Hill, ni los disparos de los granjeros de Nueva Inglaterra destinados a ser escuchados desde cualquier ángulo de la tierra.

Libertad política es en verdad cosa para ser querida. Pero no hay libertad política que no esté indisolublemente unida a una libertad interior personal de los individuos, que componen la nación; no es una libertad de conformistas; no es una libertad de robots. Este libro trata de iluminar esa libertad interior personal que subyace a toda libertad política. Siempre que menciono la libertad política en las páginas siguientes, esto servirá en todo caso de aclaración.

La libertad personal de pensar y sentir y hablar desde la propia autenticidad, y el ser consciente de obrar así, es la cualidad que nos distingue como hombres. Siempre en contraste con nuestro particular destino, esa libertad es el fundamento de los valores humanos, tales como el amor, el valor, la honestidad. La libertad es el modo específico de relacionarse con nuestro propio destino, y el destino se hace sólo valioso en cuanto poseemos libertad. En la lucha entablada en contra y con el destino tiene su origen nuestra creatividad y nuestra civilización.

Holderness, New Hampshire.

ROLLO MAY



**PARTE I**

**La crisis de la libertad**

## CAPITULO 1

### La actual crisis de la libertad

*El verdadero fin del hombre... es el más alto y el más armonioso desarrollo de sus potencialidades, con miras a dar su perfección y su consistencia al todo. La libertad es la primera e indispensable condición que se presupone para la posibilidad de tal desarrollo.*

KARL WILHELM VON HUMBOLDT

*La libertad es justamente aquella otra palabra a la que nos aferramos cuando no queda nada que perder.*

K. KRISTOFFERSON y F. FOSTER, *Me & Bobby McGee*

Es impresionante el hecho de que la libertad ha sido considerada a lo largo de la historia humana como un bien tan preciado que cientos de miles de seres humanos han muerto voluntariamente por ella. Este amor a la libertad se ha dado, no sólo en sujetos venerables, como Giordano Bruno, que murió en la hoguera por la libertad de sus creencias, y Galileo, que musitó para sus adentros, cara a la Inquisición, que, a pesar de todo, la tierra *se mueve* alrededor del sol, sino que es también verdadero para multitudes de hombres cuyos nombres no serán celebrados ni conocidos. La libertad tiene que tener un profundo significado, una básica relación con el «reducto íntimo» del ser humano, para ser objeto de una tal devoción.

Muchas gentes dan por supuesto que ellas y sus conciudadanos estarían dispuestos a morir por la libertad. Este sentimiento toma frecuentemente la forma de patriotismo. Otras personas que no estarían de acuerdo con que la libertad política merezca que se muera por ella, lo admitirían, sin embargo, para la libertad psicológica y espiritual, para el derecho de pensar y de disponer de la propia conducta, libres de la tutela espiritual del tipo 1984 (Orwell). Por razones infinitas en su variedad, y que han demostrado su fuerza, desde los comienzos de la historia hasta las marchas y las campañas en favor de la libertad de la presente centuria, el principio de la libertad se ha considerado más estimable que el mismo principio de la vida.

No tenemos más que pasear la mirada por la larga lista de personas ilustres para ver que, en el pasado al menos, la libertad, en palabras de Henrik Ibsen, fue

«nuestro mejor tesoro». A Jean Jacques Rousseau le impresionó profundamente el hecho de que los pueblos «están dispuestos a pasar hambre, fuego, espada y muerte, sólo por salvar su independencia». Sobre la libertad continúa: los seres humanos «sacrifican placeres, reposo, riqueza, poder y la vida misma para salvar este solo bien»<sup>1</sup>. Kant se unió, en la defensa de la libertad, contra aquellos que argüían que el terror de la Revolución Francesa mostraba que las masas del pueblo no estaban maduras para la libertad. «Aceptar el principio, escribió Kant, de que la libertad no la merecen aquéllos que se mueven por debajo del dominio de sí mismos, y que existe el derecho de quitársela para siempre, es infringir los derechos de Dios mismo, que creó al hombre ser libre»<sup>2</sup>.

Parecidamente, Schelling hizo una apasionada defensa de la libertad: «El todo del conocimiento no alcanza su realización si no es sostenido por algo que se mantiene a sí mismo bajo su propio poder» y «esto no es otra cosa... que la libertad»<sup>3</sup>. De nuevo escribe: «La filosofía [es] un puro producto del ser humano libre, y ella misma es un acto de libertad... El primer postulado de toda filosofía, de moverse dentro de sus propios términos, se muestra tan necesario... como el primer postulado de la geometría, de trazar una línea recta. Tan imposible como es a un geómetra demostrar esa línea, lo es al filósofo demostrar la libertad». En otras palabras, la verdad de la libertad es en sí evidente, es un derecho inalienable.

A reservas de que más adelante habremos de considerar las definiciones empíricas de la libertad, es digno de notarse que Schelling pensó que la libertad era cosa axiomática, que el mero pensar y hablar suponía la libertad y que, por ello, era innecesario demostrarla. La capacidad de experimentar miedo o admiración, de crear y escribir poesía, de concebir teorías científicas y grandes obras de arte, presupone la libertad. Todo eso es esencial a la capacidad humana de reflexión. En verdad, en la misma vena que Schelling, un intelectual de hoy, sir Isaias Berlin, nota: «Casi todos los moralistas de la historia humana han encomiado la libertad»<sup>4</sup>.

¿A qué vienen estos inacabables y exorbitantes panegíricos? ¿En razón de qué la libertad ha de ser venerada, especialmente en un mundo en el que prácticamente no se presta a ninguna otra cosa tal entusiasmo?

<sup>1</sup> Una larga lista de figuras del mundo de la sabiduría han sostenido que la capacidad para la libertad y el grado de ella son cualidades específicas del ser humano en contraste con los otros animales. Creo que Rousseau simplificó demasiado el problema con su creación del «buen salvaje y cuando estableció que el hombre nace libre y por todas partes está en cadenas». Sin embargo, ha tenido profundas intuiciones. Menospreció la presunción de aquellos que explican la naturaleza humana con el mismo patrón mecánico que emplean para la naturaleza animal. Esto «no puede tomarse como medida para la libertad y la conciencia de su libertad que tiene el hombre».

La diferencia está, continúa Rousseau, en que «en las operaciones del bruto la naturaleza lo hace todo, mientras que el hombre contribuye a sus operaciones siendo un agente libre. El primero escoge o rechaza por el instinto y el segundo por un acto de libertad... No es tanto el entendimiento lo que constituye la diferencia del hombre entre los animales, cuanto el ser él un agente libre. La naturaleza manda en el animal y el bruto obedece. El hombre siente el mismo impulso, pero se da cuenta de que es libre para asentir o resistir, y sobre todo en la conciencia de la libertad donde se muestra la espiritualidad del alma». Citado por NOAM CHOMSKY, *For Reasons of State* (New York, Vintage, 1973), p. 392.

<sup>2</sup> Citado por N. CHOMSKY, *o.c.*, p.p. 392-393.

<sup>3</sup> Como dice también SCHELLING: «La idea de hacer la libertad suma y substancia de la filosofía ha dado a la ciencia en todas partes un más poderoso orientador que cualquier anterior revolución». Citado por N. CHOMSKY, *o.c.*, p. 388.

<sup>4</sup> ISAIAS BERLIN, *Four Essays on Liberty* (New York, Oxford University Press, 1969), p. 121.

## 1. La singularidad de la libertad

Para responder a esas preguntas comenzaremos por comprender la singularidad única de la libertad. Cualquiera otra realidad en la experiencia humana se constituye en su ser por su misma naturaleza. El corazón palpita, los ojos ven; es su naturaleza hacer lo que hacen. Y si tomamos algo inorgánico, como los valores, conocemos cuál es la naturaleza de la verdad, por ejemplo, el definir las cosas tan ceñidamente a la realidad como sea posible. Y conocemos el significado o la naturaleza del valor de lo bello. Cada una de estas funciones en el ser humano resulta acorde con su propia naturaleza.

¿Cuál es, pues, la naturaleza de la libertad? Precisamente lo esencial de su naturaleza es que *no* es nada dado. Su función consiste en cambiar su naturaleza, en hacerse algo diferente de lo que era en un momento dado. Libertad es la posibilidad de devenir, de progreso y de subida en la propia vida; o la posibilidad de detener o cerrar ese crecimiento, de negarlo y embrutecerlo. «La naturaleza de la libertad, declara Paul Tillich, es determinarse a sí misma»<sup>5</sup>. Esta singularidad única hace a la libertad diferente de cualquier otra realidad en la humana experiencia.

La singularidad única de la libertad está en que es madre de todos los valores. Si consideramos valores tales como la honestidad, el amor o la valentía, vemos con alguna extrañeza que no pueden ser puestos en línea de igualdad con la libertad. Pues los otros valores derivan su valiosidad del ser libres; están en relación de dependencia con la libertad.

Toma el valor del amor. ¿Cómo puedo yo apreciar el amor de una persona si sé que no hay allí, con el amor, un cierto grado de libertad? ¿Qué cosa puede quitar a un amor la condición de ser meramente un sentimiento de dependencia o de adhesión? «Porque el amor sólo puede tomar forma concreta en la libertad», dice Jacques Ellul. «Supone a un hombre libre para amar, porque amar es a un tiempo el descubrimiento inesperado del otro, y una prontitud para hacer algo por él»<sup>6</sup>.

Toma también el valor de la honestidad. Benjamín Franklin proclamó el principio ético que se le atribuye: «Honestidad es la mejor política». Pero si es la mejor política, no quiero decir que la honestidad se reduzca simplemente a ser un buen negocio. Cuando una persona es libre para obrar *en contra* del interés momentáneo de su grupo, entonces es el auténtico valor de la honestidad. Si no se presupone la libertad, la honradez pierde su carácter ético. La valentía también queda desprovista de su valor si se presupone que es ejercitada por alguien compelido coercitivamente a ello.

La libertad es, pues, más que el valor mismo; *subyace a la posibilidad de realizar el valor; es la base o la capacidad para el valor*. Sin la libertad no hay valor digno del hombre. En este tiempo de desintegración de lo que concierne al bien público y al honor privado, en este tiempo de decadencia de los valores, nuestra labor de recuperación, si lo hemos de conseguir, debe basarse en adecuarnos con la fuente de todos los valores, la libertad. Por eso es tan importante la libertad como una finalidad de la psicoterapia, porque cualesquiera valores que el cliente desarrolle, habrán de basarse sobre su experiencia de autonomía, sobre un senti-

<sup>5</sup> RUTH NANDA ANSHEN, *Freedom, Its Meaning*. (New York, Harcourt, Brace, 1940), p. 123.

<sup>6</sup> JACQUES ELLUL, *The Ethics of Freedom* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976), p. 200.

miento de poder y de sus posibilidades personales, todas las cuales tienen como fundamento la libertad, con la que él espera llevar a cabo su terapia.

La libertad se recrea a sí misma incesantemente, se genera a sí misma. Libertad es la capacidad, hemos visto, de trascender su propia naturaleza, un caso en que la palabra tan manida, *transcender*, cuadra bien. Comenzamos a comprender la gran fascinación que la libertad, al modo del ave fénix, por la capacidad de resurgir de sus cenizas, ejerció sobre nuestros antepasados. Comenzamos también a experimentar los riesgos que conlleva la libertad. La gente quiere pegarse a la libertad, hacer acopio de ella, morir por ella si necesario fuera, desearla continuamente y combatir por ella a los que la impiden, en favor de otros que aún no la disfrutaban. Y es verdad, según los estudios estadísticos de Milton Rokeach, que la mayoría de la gente pone a la libertad como la más alta en sus listas jerarquizadas de valores<sup>7</sup>.

Esto constituye la radical diferencia entre los esclavos y los ciudadanos libres en la antigua Grecia y Roma<sup>8</sup> y en el Sur los Estados Unidos en los días de la esclavitud. Podían los esclavos ser tratados con todo el cuidado físico, bien alimentados, y bien cuidados, incluso mejor que si hubiesen tenido que cuidar de sí mismos en libertad. Pero ellos no tenían el «inalienable» derecho humano de proclamar públicamente sus propias creencias, o simplemente creer algo diferente de lo que sus amos creían. El tomar el nombre de su amo era un símbolo de esa marcada subordinación a algo, en contraste con los ciudadanos libres. Recordemos la lucha del principal personaje de *Raíces* (película) para conservar su nombre original en las mismas lápidas funerarias. Esto es también verdadero en lo que toca al matrimonio y ha provocado la lucha del movimiento de liberación de las mujeres.

Todo el mundo es consciente de que la subordinación a un amo hiere en lo más íntimo la dignidad humana del esclavo, pero no todos hemos experimentado que hace lo mismo con el amo. El que posee un esclavo queda igualmente esclavizado como la persona que él posee; la esclavitud destruye la libertad de ambos. La gente elegirá, pese al «Gran Inquisidor», bajar de su nivel de vida como personas libres antes que ser bien tratados como esclavos. Rousseau confiesa que se sentía anonadado ante las «maravillas que el hombre ha realizado para defenderse de la opresión»<sup>9</sup>.

Cuando esta singularidad de la libertad personal ha sido tácitamente reconocida por toda la historia, la proclaman ahora los existencialistas como base de su filosofía, como su concepto central. Schelling, un existencialista adelantado a su tiempo, que repite una y otra vez: «El hombre ha nacido para obrar, no para especular», también proclama: «El comienzo y el fin de toda filosofía es la libertad». Los existencialistas contemporáneos miran a la libertad como la cualidad más amenazada por nuestro mundo moderno, que se nos ha convertido en una cosificación asamblearia de personas humanas. En el drama *Las moscas* de Jean-Paul Sartre, Zeus frustrado en

<sup>7</sup> MILTON ROKEACH, *Beliefs, Attitudes and Values* (San Francisco, Jossey-Bass, 1968). Rokeach resume varias jerarquías de valores en diferentes medios del país y su resultado estadístico puede valer para el estado medio de la gente en los Estados Unidos. Si consideramos sólo la minoría negra, los que más tienen razón para ser escépticos de la libertad, el cómputo más alto es para la «igualdad», y la «libertad» alcanza un diez. Los blancos sin empleo dieron un tres para la «libertad» y un nueve para la «igualdad».

Hay pocas notables excepciones, como Epicteto, que comenzó como esclavo y obtuvo luego la libertad, y sus ideas de las cosas fueron tan autónomas en el primer estado como en el segundo.

<sup>9</sup> Citado por N. CHOMSKY, *o.c.*, p. 392.

su intento de ejercer su autoridad sobre Orestes, grita: «¡Larva impúdica! ¿No soy yo tu rey? ¿Quién, pues, te hizo a ti?». Orestes replica: «Tú, pero te ofuscas; no tenías que haberme hecho libre». Después Orestes saca la conclusión y grita: «Yo soy mi libertad». Sartre asiente categórico que la libertad, no sólo es básica para el ser humano, sino que *libertad y ser humano son una y misma cosa*.

Esta identidad de libertad y ser está demostrada por el hecho de que cada uno de nosotros se experimenta a sí mismo como ser real en el momento de elegir. Cuando uno se propone: «Puedo esto», o «quiero esto», experimenta su importancia, pues al esclavo no le es posible proponerse tales cosas. «En el acto de elegir, en la original espontaneidad de mi libertad, escribe Karl Jaspers, me reconozco por primera vez a mí mismo en mi verdadera mismidad». «La existencia es sólo real como libertad... la libertad es el ser de la existencia». «Sólo en esos momentos, cuando ejerzo mi libertad, soy yo mismo plenamente». «Ser libre significa ser uno mismo»<sup>10</sup>.

La posibilidad de cambiar, que hemos dicho ser la libertad, incluye también la posibilidad de quedarse uno como está, pero en todo caso la persona se ha hecho diferente por el hecho de asumir o rechazar el cambio. Más aún, ese cambio no se ha de confundir con el cambio por el mero cambiar, como veremos enseguida, o con el cambio por razones de pura evasión. De ahí la gran confusión del capricho, tantas veces notado en la juventud americana, con la genuina libertad. Creo que Solzhenitsyn, quien, en una lucha heroica por ser libre, se ha granjeado el derecho a hablar de la libertad, señala el error cuando dice:

«¡Libertad! ¡En los adolescentes de 14 a 18 años, para hundirse en la pereza y en las diversiones, en vez de emplearla en tareas vigorizantes y en crecimiento espiritual! ¡Libertad! ¡En los jóvenes adultos sanos, para quitarse de encima el trabajo y vivir a expensas de la sociedad!»<sup>11</sup>.

Las diatribas de Solzhenitsyn confunden libertad con el capricho y la irresponsabilidad y el vivir de cuento. No ha visto lo que su paisano Dostoievski captó tan claro, que la libertad es una paradoja.

Capricho es la libertad sin destino, sin los límites, que son tan esenciales para la auténtica libertad como el día lo es para la noche. Como veremos, la libertad consiste en enfrentarse con los propios límites, en comprometerse con su destino en el vivir día tras día. Proteo, el dios griego que asume continuamente formas cambiantes para huir de un vivir fijado a algo, puede pasar por el símbolo, en el día de hoy, de la vida no comprometida, pero nunca fue el símbolo de la libertad.

Aun aquellos que niegan la libertad la presuponen. En el acto de negar la libertad, esa negación tiene la pretensión de ser verdadera, es decir, no dependiente del puro capricho o de cómo se ha hecho la digestión ese día, sino de normas objetivas que uno está en disposición de aceptar o rechazar. Y ¿qué es esa capacidad de «aceptar o rechazar» sino nuestra libertad? Como someteremos a discusión, el determinismo, como punto de vista, es requerido y dado por la libertad. En este

<sup>10</sup> KURT F. REINHARDT, *The Existential Revolt*. (Milwaukee, Bruce, 1952), pp. 181-183.

<sup>11</sup> Trad. de DOROTHY ATKINSON. Solzhenitsyn en su discurso al recibir el premio de la American Friendship de la Freedom Foundation, Stanford University, 1 de junio de 1976.



sentido la fe determinística es una parte de la libertad humana y una necesidad de ella, justamente como las tinieblas son el requisito para hacer perceptible la luz.

Hay ahí, pues, una razón sólida para concluir que la libertad es esencial a la dignidad humana. Von Humboldt establece este principio: «Me veo penetrado de un sentimiento del más profundo respeto, al mismo tiempo, por la inherente dignidad de la naturaleza humana y por la libertad, que no hace sino realzar aquella dignidad»<sup>12</sup>. En el Renacimiento, Pico de la Mirándola identifica también la libertad con la dignidad humana. Imagina al Creador diciendo así:

«Ni celeste ni terreno te hicimos, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, como artífice y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra te forjes la forma que prefieras para ti. A ti sólo te damos crecimiento y desarrollo dependientemente de tu propio querer libre. Tú llevas en ti los gérmenes de una vida universal».

La dignidad humana se basa en la libertad y la libertad en la dignidad humana. La una supone a la otra.

Pero en el Renacimiento, Pico pudo emplear términos que ofrecen en nuestro tiempo dificultades, tales como «voluntad libre». Voluntad libre, en su sentido tradicional, puede ser un concepto que ha dado lugar a estériles discusiones.

El *ser entero del hombre* es el que es libre, no una *parte* de él, tal que la voluntad. Ciertamente la voluntad es importante, como indicaremos luego, cuando pongamos el acento en la libertad como capacidad de decidir: «Yo quiero», «Yo puedo». Pero este «Yo quiero» no se contrae a una facultad dada, incluida en la «voluntad libre» sino que coge todo el ser, abarcando aspectos de uno mismo tan diferentes como libertad para mover los músculos, libertad de imaginación, libertad para soñar, libertad para comprometerse uno mismo, libertad, en verdad, de todo el ser del hombre. Incluso la capacidad de no creer en la voluntad libre, es asimismo un ejercicio de la libertad.

«Libertad es la *posibilidad* de la auto-realización basada en la elección personal, en el contrato libre y en el esfuerzo espontáneo o en la iniciativa individual»<sup>13</sup>, como la define el antropólogo Malinowski.

Libertad es posibilidad. Kierkegaard lo estableció ahora hace siglo y medio, y todavía es la mejor definición positiva de la libertad. Emilio Dickinson lo ha intuido en un poema:

Habito en la Posibilidad  
 Más alegre morada que la Prosa  
 Más poblada de ventana  
 Más copiosa en Puertas.  
 Con estancias como de cedro  
 Inagotables para el ojo  
 Y con el techo eterno  
 Con sus arcayatas clavado en el cielo<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Citado por N. CHOMSKY, *o.c.*, p. 397.

<sup>13</sup> BRONISLAW MALINOWSKI, *Freedom and Civilization* (New York, Roy, 1944), p. 242.

<sup>14</sup> EMILY DICKINSON, Poema 657, en *The Complete Poems of Emily Dickinson*, ed. Thomas H. Johnson (Boston, Little, Brown, 1890), p. 327.

La palabra «posibilidad» viene del latín *posse*, que es así la raíz originaria de nuestra palabra *poder*. De ahí luego la larga y tortuosa relación, interminablemente debatida en los parlamentos del mundo, defendida y batida a sangre en innumerables campos de batalla, la relación entre libertad y poder. La falta de poder, lo sabemos bien, es equivalente a esclavitud. Es axiomático que, si el pueblo ha de ganar la libertad, ha de poseer el equivalente poder personal en la forma de autonomía y responsabilidad. El movimiento de liberación de las mujeres ha defendido con férrea lógica este mismo punto de vista.

Cierto, hay que distinguir entre posibilidades. Un actuar alocado, porque actuar es más cómodo que no actuar, es un abuso de la libertad. Bien lo mostró Nixon, culpable en esto, como se ve claro por sus escritos sobre las «tensiones intolerables...», tensiones que crean otras tensiones y que sólo se ven resueltas si se pasa a la acción, por una vía o por otra. El no saber actuar, o el no ser capaz de actuar, es lo que derriba el interior de tu edificio»<sup>15</sup>. Esta compulsión para actuar en una forma extrema es lo que se traduce en terapia por *acting out* (obrar a diestro y siniestro), y es muchas veces sintomático de una personalidad psicopática.

La libertad personal, al contrario, garantiza la capacidad de *sostener diferentes posibilidades reflexivamente en la mente, incluso aunque por el momento no se vea claro en qué sentido tiene uno que moverse*. Las posibilidades han de estar ahí para enfrentarse con ellas; de otra manera la propia vida es banal. La persona psicológicamente sana es capaz de afrontar y dominar la perplejidad en semejantes ocasiones, en contraste con el neurótico, en el que la angustia, antes o después, bloquea la conciencia de libertad y le hace sentirse como si estuviera con camisa de fuerza. La libertad implica siempre «posibilidades», esto da a la libertad su gran flexibilidad, su fascinación y sus riesgos.

## 2. La hipocresía de la libertad

La libertad atraviesa hoy una crisis tan seria, que su mismo significado se ha oscurecido, y aquellos que emplean la palabra son muchas veces tenidos por hipócritas. En nuestros días la libertad está asediada por paradojas, muchas de las cuales las vemos aflorar por todas partes. James Farmer, en otro tiempo director de *Core*, escribe sobre la Segunda Guerra Mundial:

«Se emprendió la guerra total en nombre de la libertad y de la democracia. Nos movilizaron a todos para luchar por un modo de vida americano. Sin embargo, una mirada sobre la conflagración de ultramar nos hizo ver claramente cuánta falta de libertad y cuánto de desigualdad se abatió sobre aquel estilo de vida. Muchas víctimas de la depresión pasaban hambre y terror; el trabajo en toda la nación estaba sometido a largos horarios y a bajas pagas. Y siempre el negro, soldado plenamente maduro en los campos de batalla de Francia, era todavía aquí en casa, hijo de Ham, como un criado de criados entre los hermanos»<sup>16</sup>.

El que «la libertad sea justamente aquella otra palabra a la que nos aferramos cuando no queda nada que perder» demuestra que aquellas multitudes de pueblo,

<sup>15</sup> IRVING JANIS y LEON MANN, *Decision Making* (New York, The Free Press, 1977), p. 47.

<sup>16</sup> JAMES FARMER, *Freedom-When?* (New York, Random House, 1965), p. 53.

cuyas convicciones se expresan por esa música, llegan a darse cuenta de que esa palabra «libertad» la emplean como cebo para embaucarlos con la promesa de Dios sabe qué senda primaveral. Estas gentes ven las hipocresías, los falsos dilemas, los decorados de artificio y los trucos que hacen que una palabra, otras veces noble, se vuelva ahora fuera de servicio. Desde su altura, como la más preciada palabra de nuestro lenguaje, la más rica experiencia de la humanidad, la «libertad» se ha reducido ahora, en nuestros cuadros de vida, a un sinónimo de burla.

Igual que otras palabras de otro tiempo, «verdad», «belleza», «Dios», la palabra «libertad» pasará pronto a no ser empleada más que como ironía, como el poeta W. Auden lo ilustra en *El ciudadano desconocido*. Auden pinta a un hombre del que en ningún caso puede haber «queja oficial», que «mantuvo sus propias opiniones por el tiempo de un año cuando había paz, estaba por la paz; cuando había guerra, iba con ella».

Y concluye la pintura de un hombre conformista: ¿era libre? ¿Era feliz? Pregunta absurda. «De haber ocurrido algo malo, habría habido que oírle».

La flagrante negación de la libertad personal puede verse precisamente en las más gritadas y ruidosas protestas de *proteger* nuestra libertad. Basta sólo volver atrás la mirada a los McCarthy, a los Diese y los Jenner para valorar el canto escrito por Kristofferson y Foster. Recordamos bien cómo Joseph McCarthy, «el más denigrado de los que se autodeterminaron «protectores», tuvo la habilidad de trastornar a muchos honrados ciudadanos, sembrando el miedo por el país, haciendo creer que cada cual tenía un comunista debajo de la cama. La crueldad y la destructividad de McCarthy le vinieron de capitalizar la angustia que le entró de pronto a la gente ante el peligro de perder su libertad. El gran riesgo de la libertad está justamente en la hipersensibilidad ante una hipocresía, porque bajo la capa de salvar nuestra libertad, puede perpetrarse la mayor supresión de la libertad. ¡Cuántos tiranos a través de la historia han reunido a sus seguidores bajo la bandera de la libertad!

Una tal falsedad ha llegado a identificarnos con la palabra «libertad» en las mentes y en los oídos de mucha gente. Cuando en la inauguración de una escuela superior el locutor o un orador del 4 de julio nos arenga con frases como: «América, tierra de hombres libres», bostezamos y alzamos vagamente los ojos arriba, no muy seguros de que, por el patrón creado por McCarthy, no se proponga engañarnos. Los oradores son generalmente personas que representan el «haber» en nuestra sociedad y han medrado bien bajo el sistema económico presente. Pero la mayor parte de sus auditorios es consciente de que dichos oradores se habrían horrorizado de encararse con una efectiva rebelión como la de 1776.

En los discursos de las convenciones políticas en el verano de 1980, fue notable el hecho de que cuanto más conservador y reaccionario era el orador, más volvía una y otra vez a usar la palabra «libertad». Uno recuerda el dicho de Jacques Ellul sobre el hombre, que «está tanto más esclavizado cuanto más piensa estar confortablemente afincado en la libertad»<sup>17</sup>.

Uno de los candidatos a la presidencia en las elecciones de 1980, escribe Eugen McCarthy, expresó su fe religiosa en que los «Estados Unidos habían sido estratégicamente puestos por Dios como una isla de libertad entre dos continentes, en

<sup>17</sup> Citado por ALAN WOLFE, «The Myth of the Free Scholar», en *Toward Social Change*, ed Robert Buckout y otros (New York, Harper & Row, 1971), p. 64.

los que la libertad era, o negada o no reconocida»<sup>18</sup>. Este presuntuoso «yo-más-que-tú» (santo) suena a convertir en burla la libertad.

La libertad se usa y se abusa de ella para justificar nuestro *laissez-faire* del sistema económico de libre empresa. El gerente de una importante universidad, que era al mismo tiempo presidente de una de las principales compañías de petróleo de este país, sostuvo en una conversación privada que en esta compañía estaba justificado el corte de suministros de gas para levantar el precio del barril al tiempo de la caída de la producción durante el invierno de 1975-76, extraordinariamente frío. Su compañía tenía el compromiso, el «derecho» y la «responsabilidad» ante sus accionistas, para, declaró él, hacer el mayor dinero posible. Creía que la salvación de una empresa de sistema económico de mercado libre era más importante que las vidas de seres humanos, las gentes del pueblo de América que estaban sufriendo durante aquel invierno, algunos de cuyos miembros quedaron literalmente congelados hasta morir por culpa del corte en el suministro de gas. «Derecho» y «responsabilidad» son palabras morales, empleadas aquí para un proyecto inmoral de defender una acción cuyas consecuencias son una carga excesiva para miles de personas que luchan contra una ola de frío bajo cero.

El argumento de que tales prácticas de un sistema de empresa libre pueden defenderse a cualquier precio aun cuando haya de por medio un sufrimiento humano, es bien dudoso. ¿Hemos olvidado la sabiduría con la que Richard Tawney precisó hace cuatro décadas que la «moderna industrialización es la perversión del individualismo»? Por el repudio de toda fuerza moral [como el valor y la función social] superior a la razón individual... dejó a los hombres en libertad para seguir sus propios intereses, ambiciones y apetitos, sin las trabas de una sujeción a algún centro común obligante<sup>19</sup>. Tawney señaló que es inherente al industrialismo mismo una cierta contradicción; un sistema industrial «completamente libre» destruiría su propio mercado y finalmente a sí mismo, como vemos nosotros ahora suceder con la industria del automóvil en nuestro país. Esto parece también ocurrir en el curioso fenómeno nuestro de la simultánea subida de la inflación y del desempleo. El dilema pende de cómo usemos la palabra «libertad». Es muy importante que recobremos el auténtico sentido de ella.

Justice William, O. Douglas<sup>20</sup>, igual que otros muchos, ha advertido que no puede haber libertad que no comience por la libertad de comer y el derecho de trabajar. «La libertad, escribe Irwin Edman, incluye, como Marx lo mismo que Robert Owen y Edward Bellamy vinieron a aceptar, las condiciones económicas de la acción, y en la lucha por la democracia, muy al final, se ha venido a ver en la seguridad económica una condición política de la libertad personal»<sup>21</sup>.

La misma hipocresía y confusión moral sobre la libertad se describe en el reciente editorial de un semanario. Refiriéndose al atropello de la intimidad y al

<sup>18</sup> EUGENE MCCARTHY, «The 1980 Campaign: Politics as Entropy», en *Christianity and Crisis*, 18 agosto 1980.

<sup>19</sup> R. H. TAWNEY, *The Acquisitive Society* (New York, Harcourt, Brace, 1920), 47.

<sup>20</sup> Douglas continúa, en *Of Men and Mountains*: «Podemos guardar nuestra libertad a través de las crecientes crisis de la historia sólo si confiamos en nosotros mismos lo suficiente para ser libres... Necesitamos la fe que nos haga entregarnos a algo más noble y más importante que nosotros mismos». De RAMSEY CLARK, «William O. Douglas: Darling to Live Free», en *Progressive* 40 (enero 1976) 7-9.

<sup>21</sup> IRWIN EDMAN, *Fountainheads of Freedom* (New York, Reynal, 1941), p. 7.

abuso de la libertad política en el presente y en los pasados años en EE UU, el editorial aduce un pasaje de un libro sobre los alemanes en tiempo de Hitler bajo el título *Ellos pensaban que eran libres*:

«Como los buenos alemanes, nosotros [en América] seguimos pensando que somos libres, mientras cerros de *dossiers*, maquinaria de opresión y armas de asesinato político, se apilan en torno a nosotros. ¿Dónde está el movimiento restaurador de la libertad? ¿Dónde los líderes hartos de repetir que esto no puede ocurrir aquí?». Oímos el impresionante coro final del film *Nashville*: «Esto no me preocupa; esto no tiene que apenarme. Ya puedes decirme que no soy libre; no me apuro». ¿Será éste el epitafio final de la libertad americana?<sup>22</sup>

La posible desaparición de la libertad en el mundo moderno preocupa a Henry Steele Commager, historiador, cuya equilibrada visión y mente observadora están más allá de toda cuestión. En *¿Está muriendo la libertad?* aduce casos de evidencia política y social para demostrar que *estamos perdiendo nuestra libertad*. Ya «la libertad ha perdido su excelsa posición en la filosofía y en la política». Citando el antiguo adagio: «El precio de la libertad es la permanente vigilancia», nota entristecido que al presente hay poca vigilancia en nuestro país. Commager cree que las causas principales de esta pérdida de la libertad son el auge extendido del materialismo y del hedonismo de América<sup>23</sup>.

Yo creo que el materialismo y el hedonismo, tantas veces recriminados por Solzhenitsyn y Commager, son ellos mismos síntomas de una angustia de fondo, endémica. Hombres y mujeres se dedican a hacer dinero cuando no pueden obtener satisfacción en hacer otra cosa. Es ante todo un dilema personal; todas las cosas tienen su repercusión económica. Las parejas se entregan al hedonismo sexual, como un fin en sí mismo, porque el sexo acalla la angustia, y porque encuentran tan raramente el auténtico amor en esta nuestra tan alienada y narcisista cultura. Al presente hay en nuestro país una obsesión general de suprimir el pánico, de liberarnos de la angustia, no sólo de la bomba de hidrógeno o de la perspectiva de una guerra nuclear, sino de la inflación incontrolada, del desempleo, de la angustia que nos causa ver que nuestros viejos valores se han deteriorado al erosionarse nuestras ideas religiosas, de la angustia de la desintegración de la estructura familiar, de la polución del aire, de la crisis del petróleo y de otra multitud de cosas. La masa de los ciudadanos reacciona como reacciona un neurótico; nos apresuramos a tapar los hechos terroríficos con sucedáneos más a mano, que embotan nuestro espíritu angustiado, o nos ayudan a olvidar por un tiempo.

Commager hace hincapié en que la urgencia de conquistar nuestra libertad es mucho mayor de lo que piensa la gente. Porque la libertad «es necesaria para el progreso», proclama él, «necesaria para la supervivencia». Si perdemos nuestra libertad interior, perdemos con ello nuestra dirección y autonomía, cualidades que distinguen al ser humano de los robots y las computadoras.

El ataque a la libertad, y la burla de ella, es la predecible quiebra del mito que ocurre siempre que una gran verdad sufre bancarrota. En la quiebra del mito la gente ataca y se burla de las cosas que ha estado acostumbrada a venerar. En la

vehemencia del ataque oímos los gritos silenciosos, no expresados: «Nuestra fe en la libertad *tenía* que habernos salvado, y nos ha abandonado justo ahora cuando más la necesitamos». Este ataque tiene como base el resentimiento y la rabia, por el hecho de que nuestra libertad no vuelva a ser aquella noble cosa inscrita a los pies de la estatua de la libertad, o porque el «nuevo nacimiento de la libertad», pregonado por Abraham Lincoln, no haya tenido lugar jamás.

En tales períodos de quiebra del mito las grandes verdades proporcionan la más pingüe renta a sus atacantes. Así, el ataque a la libertad, especialmente proveniente de aquellos psicólogos que usan de su libertad para aturdir a la nación con la idea de que la libertad es una ilusión, saca su fuerza precisamente de lo que él niega.

Pero el período de quiebra del mito pronto se queda vacío e irrentable, y entonces hemos de embarcarnos «en la larga y solitaria búsqueda de la integridad interior», como afirma Jerome Bruner. La vía constructiva es arreglarnos con nosotros mismos para descubrir de nuevo la renacida verdad, y reintegrarla de nuevo en nuestro propio ser. Este es el profundo significado del «nuevo reconocimiento de la libertad» de Lincoln.

Porque ¿es que no es la razón central de la previsible bancarrota de lo que fue un tiempo un glorioso concepto el haber supersimplificado burdamente la libertad? Hemos pensado que era una posesión heredada simplemente por el hecho de haber nacido en la «tierra de los hombres libres». ¿No dejamos incrustarse en nuestras mentes la paradoja de la libertad, hasta que la libertad misma se identificó con los blancos en el conflicto social, con los protestantes o con el capitalismo, y finalmente con nuestras propias idiosincrasias? Así el declinar y el fenecer de un gran concepto.

En nuestra *Declaración de la Independencia* hay un gozoso entusiasmo por el «evidente» e «inalienable» derecho de la libertad individual, que los más de nosotros mamamos con la leche de nuestras madres. Pero ahí notamos una pronunciada falta de conciencia de los problemas sociales de la responsabilidad y de la comunidad, es decir, falta de conciencia de lo que yo llamo destino. Verdad que hay en esa *Declaración* una referencia al «Creador» y figura allí la frase: «nosotros... convenimos en la necesidad», después de la larga lista de opresiones sufridas de parte del rey inglés. Verdad también que en nuestra Constitución la Corte Suprema está encargada de arbitrar los límites necesarios. Pero esta adjudicación no es bastante. El historiador Macaulay escribió al presidente Madison, medio siglo después de que fuera adoptada la *Declaración*, que le dejaba insatisfecho la Constitución americana, porque allí «todo eran velas, y ninguno remos». Así, marcando el nacimiento de una nación, lo halagüeno lo hemos «esparcido a manos llenas y siempre viento en popa», pero con falta de mojoneros y guías delimitantes. En la condición de «todo velas y ninguno remos» la libertad está en continua crisis, de modo que el bote puede fácilmente zozobrar. La libertad ha perdido su sólido fundamento, porque la hemos mirado sin el necesario opuesto que le da viabilidad, a saber, el destino.

El fino conocedor de América, Alexis de Tocqueville escribió que el pueblo de América se imagina que «tiene en sus manos todo su destino... La trama del tiempo se rompe en cada instante y la huella de las generaciones queda borrada. Los que vinieron antes son pronto olvidados; de los que han de venir después nadie tiene idea; el interés del hombre está concentrado en aquellos que están en estrecha

<sup>22</sup> Editorial, *Progressive* 40 (enero 1976) 5-6.

<sup>23</sup> HENRY STEELE COMMAGER. «Is Freedom Dying?». *Look*.



proximidad con él»<sup>24</sup>. Como consecuencia Tocqueville asienta: «No conozco ninguna nación que tenga tan pequeña independencia de mente y real libertad de discusión como América»<sup>25</sup>. En naciones europeas como Francia, en las que la monarquía estuvo en contra del poder legislativo, uno pudo ejercitar su libertad de pensar, porque si un poder estaba en contra del individuo, el otro estaba a favor de él. «Pero en una nación donde las instituciones de la democracia están organizadas como las de Estados Unidos, no hay más que una autoridad, un factor de fuerza y eficacia, sin nada más allá de él». Tocqueville escribe elocuentemente sobre la tiranía de la mayoría en América, lo que yo llamaría conformismo de mente y espíritu. Lo hemos visto recientemente cumplido en la última elección en el poder de lo que se llama la «mayoría moral». «Allí el cuerpo anda libre, y el alma es esclava». Tocqueville continúa: «El amo no dice ya: tú has de pensar como yo o morirás», sino dice: «Tú eres libre para pensar de modo diferente al mío, para conservar tu vida, tus propiedades y todo lo que posees, pero tú eres en lo sucesivo un extraño dentro de tu pueblo... Tú retendrás tus derechos civiles, pero te serán perfectamente inútiles». El resto del pueblo «comenzará a despreciarte»<sup>26</sup>. Quien piensa libremente va al ostracismo, y la masa del pueblo no aguanta tal alienación.

¿No nos hemos posesionado demasiado fácil y rápidamente de la libertad, como de nuestro derecho de nacimiento, y olvidado que cada uno de nosotros ha de descubrirlo por sí mismo? ¿No hemos olvidado las palabras de Goethe?: «Quien se gana su libertad y su existencia es aquel que la conquista de nuevo cada día». Ciertamente el destino no dejará de inquietarnos hasta tanto no lo reconozcamos. El destino está incesantemente presente para recordarnos que existimos como parte de una comunidad. No podemos arriesgarnos a ignorar «a los que vinieron antes», como Tocqueville afirma, y «a los que vendrán después». Si estamos a punto para entender lo que Milton significó cuando gritó: «Ah, dulce libertad», o lo que los peregrinos buscaron al saltar a tierra en la roca de Plymouth en pos de una libertad religiosa, o cualquiera otro de los millones de casos que llevan la evidencia de la libertad, podremos afrontar directamente esta paradoja.

La paradoja está en que la libertad debe su vitalidad al destino, y el destino debe su significación a la libertad. Nuestros talentos, nuestras facultades, las tenemos en préstamo y están a punto de ser solicitadas por la muerte, por la enfermedad, o por cualquier otro de los incontables acontecimientos, sobre los que no tenemos dominio directo.

### 3. Terapia: hacer a la gente libre

La misma crisis de la libertad se presenta en la psicoterapia, esta curiosa profesión que se ha aclimatado tan portentosamente en América en estos últimos cincuenta años. El mejor modo de enfocar esta crisis es preguntarnos: ¿cuál es la finalidad de la terapia? De seguro, hablando en general, diremos que ayudar a la gente. Y la finalidad específica será diferente, según la particular situación dentro

de la cual la persona sufre. Pero ¿habrá un objetivo genérico que subyace a todo ejercicio de esa profesión de servidores psicológicos?

Hace unas décadas la finalidad buscada en el movimiento en pro de la salud mental era clara: salud mental equivalía a vivir libre de angustia. Pero esta fórmula se hizo pronto sospechosa. ¿Vivir libre de angustia en un mundo de bombas de hidrógeno y de radiación nuclear? ¿Sin angustia en un mundo en que la muerte acecha en todo momento al cruzar la calle? ¿Sin angustia en un mundo en el que dos tercios de la población están desnutridos o mueren de hambre?

El Dr. Nicolás Cummings, en su alocución inaugural como presidente de la Asociación Psicológica Americana, hizo una sabia y penetrante observación referente al esfuerzo por evitar la angustia:

«El movimiento profundo de la salud mental, prometiendo una liberación de la angustia, que es un imposible, puede haber jugado un papel significativo en la común persuasión de que hay un derecho a gozar de bienestar, con lo que se está contribuyendo al aburguesado consumo de alcohol y a la casi universal prescripción de tranquilizantes por los médicos»<sup>27</sup>.

El movimiento en pro de la salud mental ha puesto el acento en la «liberación de la angustia» como definición de la salud. Encontrando que esto no es posible en el curso general de la vida, la gente se ha hecho a la idea de que el camino más corto para conseguir esa «libertad» es el que pasa por el alcohol y las drogas tranquilizantes.

Pero es que si consiguiéramos de hecho liberarnos de toda angustia, nos encontraríamos privados del más positivo estimulante para vivir y para la elemental supervivencia. Después de muchas horas de consulta individual terapéutica, que yo podría llamar de éxito, el cliente se marcha con más angustia de la que tenía cuando vino, sólo que la angustia es ahora consciente más que inconsciente, constructiva más que destructiva. La definición de la salud mental ha de ser cambiada por el vivir sin la paralizante angustia, pero vivir con la angustia normal convertida en un estímulo de la existencia vital, en una fuente de energía y potenciadora de la vida.

¿Es un fin de la terapia un reajuste, es decir, se propondría ayudar a la gente a adaptarse a su sociedad? Pero esto significaría conformarse con una sociedad que lucha la guerra del Vietnam, una sociedad en que la nación más poderosa gasta una inmensa porción de su presupuesto en armamentos supuestamente para defenderse a sí misma de otros miembros de esa sociedad. Reajuste como fin de la terapia significa que el terapeuta es un policía psíquico para esta sociedad, un papel que yo, para mí, cordialmente detesto. Ciertamente, desde que Lawrence Frank escribió en la mitad de los años 30 sobre el tema: «La Sociedad como Paciente», muchos de nosotros nos hemos preguntado admirados quién es el psicópata, si la personas a las que se da este nombre, o la sociedad misma.

¿Es la finalidad del terapeuta proporcionar a la gente alivio y bienestar? Si así es, eso puede hacerse más eficaz y económicamente por medio de drogas.

<sup>24</sup> ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America* (New York, Knopf, 1951) p. 299.

<sup>25</sup> ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*. Ed. y abreviado por Richard D. Heffner (New York, Mentor, 1956), p. 117.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>27</sup> NICHOLAS CUMMINGS, «Turning Bread into Stones», *American Psychologist*, 34, n.º 12 (diciembre de 1979): 1.119.



¿Es la finalidad del terapeuta ayudar a la gente a ser feliz? ¿Feliz en un mundo en el que el desempleo y la inflación se producen al mismo tiempo? Pero tal felicidad sólo puede comprarse al precio de reprimir y negar demasiados hechos de la vida, una negación que trabaja directamente contra lo que los más de nosotros creemos que es lo mejor de la salud mental.

Propongo la idea de que *la finalidad de la psicoterapia es hacer a la gente libre*. Libre, todo lo posible, de fantasmas, ya sean síntomas psicósomáticos, como úlceras, o síntomas psicológicos, como timidez aguda. Libres, de nuevo, cuanto fuere posible, de ser maníacos del trabajo para ganar más, de vernos forzados a repetir hábitos torturantes aprendidos en la primera niñez, libres de vernos forzados a elegir perpetuamente compañeros del otro sexo que acarrearán continua infelicidad y continuo tormento.

Pero más que todo esto, yo creo que la función del terapeuta había de ser el ayudar a la gente a hacerse libre para tener conciencia de sus posibilidades y para ponerlas a prueba. Un problema psicológico, he apuntado en otro lado, es como la fiebre; indica que algo va mal en la estructura de la persona y que se ha entablado una lucha por la supervivencia<sup>28</sup>. Ello es, a su vez, una prueba de que otro modo de proceder es posible. Nuestro viejo modo de pensar, que los problemas están ahí para deshacernos de ellos lo más pronto posible, pasa por alto lo que es más importante, a saber, que los problemas son acontecimientos normales de la vida y que son básicos para el desenvolvimiento de la creatividad humana. Esto es verdadero, ya esté uno construyendo con las cosas, ya esté uno reconstruyéndose a sí mismo. *Los problemas son signos externos de posibilidades internas no gastadas*.

La gente acude al terapeuta porque han llegado a sentirse interiormente esclavizados y anhelan verse libres. La cuestión crucial es: ¿cómo alcanzar la libertad? Seguramente no mediante un milagroso exorcismo de todos los conflictos.

Estando yo escribiendo este capítulo, una mujer de 28 años vino a mí en busca de un terapeuta. Su problema era que no encontraba nunca un trabajo apropiado. Era inteligente y abierta, una persona que uno podía pensar que estaba llamada a tener éxito en el mundo del negocio. Había tenido un buen puesto de trabajo como secretaria ejecutiva con gente interesante, en un organismo que ella quería y en el que tenía fe, y en el trabajo le iba muy bien. Pero precisamente por eso no podía comprender por qué odiaba ese puesto, y su odio formaba una buena parte de su angustia nerviosa. Dejó el puesto, se incorporó a un *college*, pero le fastidió el estudio y saltó otra vez.

Supimos que su padre era un ejecutivo extraordinariamente autoritario que lanzaba venablos contra todas las cosas de la casa y profería maldiciones contra su madre, persona de carácter dulce. El lazo con que está cogida esta candidata a paciente, y que radicalmente interfiere su libertad, es que su padre es la única imagen de fuerza que ella tenía y que, a pesar del odio a su padre, se identificaba con él. El dilema es, pues, que ella se identifica con la misma persona que piensa odiar y cómo podrá escapar al odio que siente a su puesto ejecutivo. Pero ningún otro puesto la interesará mientras identifique éxito, eficacia, fuerza y gusto de la vida con su padre. El resultado final es quedar bloqueada la libertad para hacer cualquier otra cosa.

<sup>28</sup> ROLLO MAY, *The Meaning of Anxiety* (New York, Norton, 1977), p. XIV.

Quando una persona pierde su libertad, surge en ella una apatía, como los negros en la esclavitud, o una neurosis o psicosis, como en las gentes del siglo XX<sup>29</sup>. Así su capacidad de relacionarse con compañeros y con los mismos familiares se ve proporcionalmente reducida. Siguiendo a Kierkegaard podemos definir la neurosis y psicosis como falta de comunicatividad, «cerrazón total», incapacidad de participar en los sentimientos y pensamientos de los demás, o compartir con otros su propio ser. Así, ciega para su propio destino, la libertad de la persona queda truncada. Estos estados de trastorno psicológico demuestran por su misma existencia la esencial función de la libertad en la vida humana; si la echas fuera, se produce una radical desintegración y te conviertes en víctima.

Los síntomas neuróticos, como la parálisis psicósomática de una pierna que se produjo en una de las primeras pacientes de Freud, cuando no pudo conseguir nada de su enamoramiento con el marido de su hermana, son vías de renuncia a la libertad. Semejantes síntomas son vías de evasión del plano real del mundo con el que uno tiene que habérselas en un grado suficiente para dar cuenta de él. Estos síntomas pueden ser temporales, como cuando coge uno un resfriado y está varios días fuera de servicio; de esa manera se reduce temporalmente el mundo con el que uno tiene que enfrentarse. O los síntomas pueden estar tan profundamente alojados en experiencias anteriores, que, si no se les atiende, bloquean una porción de posibilidades a lo largo de toda la vida de una persona. Los síntomas revelan una quiebra de la interrelación de la libertad de una persona con su destino.

Esto nos lleva a uno de los mayores abusos de la libertad en nuestros días; cambiar a capricho o cambio como fuga de la realidad. Este abuso de la libertad es más notable en los que se han llamado «centros de crecimiento». Séame permitido decir por lo pronto que el fervor que empuja a los centros de crecimiento, y la labor realizada en muchos centros particulares, yo los tengo por sanos y admirables. Ese fervor es el coraje para afrontar el propio ser y los propios problemas en las relaciones humanas, la fe en que cada cual puede disponer de sí mismo y montar una cierta autonomía en la propia existencia.

Pero cualquiera que lea el «Directorio Libre de los centros de Crecimiento» del condado de Marin puede ver enseguida la preponderancia del «pensamiento positivo», y la auto-ilusión en las más desafortunadas formas. De los breves prospectos particulares de los diferentes 280 centros que figuran en este directorio, uno saca la impresión dominante de ciertas consignas, como «saca afuera tu propio potencial y creatividad», «procúrate más y más alegría», «una vida perfecta a lo gurú, es 'mosto' en el camino hacia Dios», y así otros. Por ningún lado encontré palabras referidas a experiencias comunes en la vida de cualquiera en nuestros días, a saber, «angustia», «tragedia», «aflicción» o «muerte». Todo está bañado en gozo sin término y alegres promesas de triunfo y trascendencia; un movimiento de masa hacia la «paz» egocéntrica; amor enclausurado en sí mismo con su narcotizante olvido de las realidades de la vida humana, el hábito de sustituirlas por proyectos escapistas, si es que hay alguno. Y qué tergiversación de las antiguas religiones del Oriente, en nombre de las cuales lo que se promete es una salvación para un fin de semana.

<sup>29</sup> Ver la parábola «The Man Who Was Put in a Cage», en ROLLO MAY, *Psychology and the Human Dilemma* (New York, Norton, 1979), pp. 161-168

El problema en los centros de crecimiento es la completa ausencia de sentido alguno del destino. Tocqueville tiene razón; parecen creer que todo lo que toca al destino está dominado por ellos. Cada individuo determina su propio sino. Los líderes no parecen haberse dado cuenta de que lo que están proponiendo **nada tiene** que ver en absoluto con la libertad, sino sólo con el sentimentalismo, **donde sólo es el sentimiento lo que se busca, no la realidad.**

Consideraciones como éstas prestan urgencias a nuestro propósito de descubrir el significado de la libertad personal. El aburguesamiento de los movimientos de centros de crecimiento da testimonio de la extendida hambre que **experimenta el** hombre moderno de alguna orientación y guía, de modo que no haya pasado inútilmente por la vida. La mera existencia de esos centros, que no podrían subsistir si no tuvieran patronos, demuestra que las multitudes del pueblo sienten **que falta** algo en su vidas, como un cierto fracaso al no encontrar lo que andan buscando, o quizá al *conocer* lo que andan buscando. Una persona, al parecer bien avisada sobre esta situación, escribe:

«He sido iniciado en los métodos de estar, métodos de Moonie, de Krishna, de Marin, mas ahora no puedo recordar lo que en realidad es un sentimiento espontáneo».

La raíz del árbol del que ha brotado el infinito número de ramas de diferentes tipos de terapia, psicoanálisis, psicoterapia de grupo, y aun el *counseling* en todas sus formas, es, naturalmente, Sigmund Freud. No es que no entienda **que no ha** podido haber otra fuente fantástica de métodos de terapia, muchos de los cuales, de no vivir Freud, se hubieran proclamado anti-freudianos. No es justo decir que los hombres grandes hacen la historia, como unilateralmente opinó Tolstoi, sino que la historia, en sus varias crisis, también hace a los grandes hombres. Hay personas que nacen para iniciar una corriente que estaba ya exigida por la historia. De aquí que, si no hubiera existido Sigmund Freud al comienzo del siglo XX para inventar el psicoanálisis, hubiera sido inventado por algún otro con el mismo nombre.

La psicoterapia en todas sus ramas es la respuesta a la pérdida de una serie de postes de amarre interiores de la gente. Es un síntoma representativo de la quiebra de la libertad en nuestra cultura, de la bancarrota de los modos de conducirnos con nuestra libertad y destino heredados en nuestra cultura. Así no es casual que la obra de Freud viniera en un tiempo en que la libertad personal interna estaba a punto de perderse en el remolino de la modernidad. La desorientación sobre el destino humano y la desorientación sobre la libertad personal van de la mano, y han de ser resueltas, en cuanto la solución es posible, juntas.

El psicoanálisis y toda buena terapia es un modo de potenciar la *conciencia de destino* en cada uno en orden a potenciar la *experiencia de libertad*. En contraste con su determinismo técnico, Freud dio un significativo golpe de palanca en favor de la libertad; emprendió el camino para liberar al pueblo de embrollos psicológicos en los que, al igual que la secretaria ejecutiva de arriba, se encontraban liados por su fallo de no afrontar los propios destinos.

Lo más notable en Freud es su continua lucha a brazo partido contra el destino. Mostrando la imposibilidad de atajos, y los frágiles pasos a nivel a la libertad que se rompen a cualquier giro, Freud nos exigió investigar la libertad en un nivel más

profundo. Si hemos de alcanzar la libertad, eso no ocurrirá de la noche a la mañana. En su teoría de la reacción, por ejemplo, señaló que el altruismo es el resultado de una ruindad reprimida (lo que seguramente en muchos casos es así) y que las creencias religiosas son un opio y una vía por la que el pueblo evita el afrontar la muerte (y muchas de ellas lo son), y que la fe en Dios es de un anhelo por un padre todopoderoso, quien cuidará de nosotros (lo que manifiestamente es así para muchedumbres del pueblo).

Si hemos de hacer real la libertad, hemos de hacerlo con una osadía y con una profundidad que no retroceda al afrontar nuestro destino.

## CAPITULO 2

### El paso de un hombre

*Todo lo que yo hago con mis discípulos es librarlos de la esclavitud por cualquier vía que el caso lo requiera.*

*Mientras estás encadenado con una cadena, ya sea de oro, ya de hierro, permaneces en cautividad. Tus acciones virtuosas son la cadena de oro y tus viciosas la de hierro. El que sacude ambas cadenas, de lo bueno y de lo malo, ha alcanzado la Suprema Verdad.*

FREDERICK FRANCK, *El libro de Angel Silesio*

Comenzamos nuestra exploración de la libertad con una detallada discusión en torno a un hombre en sus cincuenta años, Felipe, quien vino a mí a la terapia con el ímpetu de una intensa y cojeante pasión de celos por Nicole, de la que había estado profundamente enamorado por varios años, como al parecer lo había estado ella de él. Era una escritora en la mitad de sus cuarenta años, inteligente, de presencia reconocidamente brillante, madre de dos niños pequeños (no de él). Había insistido últimamente en tener libertad para acostarse con otros hombres, arguyendo que eso no tenía nada que ver con su amor por él. Mas Felipe no podía hacerse a la idea de aceptar esto y el irse ella a la cama con otro hombre le ponía en agonía. Tampoco podía romper con ella. Ella porfiaba que no podía ser monógama a menos que se casara con ella, un paso que él no se veía dispuesto a dar, pues sus dos anteriores matrimonios los consideraba como fracasos parciales y ahora se encontraba con que había formado una familia con tres niños.

Felipe representa la imagen de un hombre radicalmente no libre. Se parecía, como la gente que viene regularmente a la terapia, a un Gulliver encadenado por infinitos lazos, que no le dejan moverse para un lado ni para otro. Cada pensamiento centrado en Nicole le parecía atarle más apretadamente.

Felipe, arquitecto, se me reveló como un símbolo vivo de agotamiento psicológico, cuando en una de nuestras primeras sesiones me mostró fotos de algunas iglesias que él había diseñado. Los edificios daban la impresión de un arrebatador movimiento hacia el cielo, un anhelo de atravesar el cielo con sus campanarios. Pude comprender por qué tal arquitectura se denomina muchas veces «música

congelada». Los cimientos de estos edificios, por otro lado, atractivos e imponentes, me parecían excesivamente pesados. La piedra y el hormigón parecían descargados sobre el suelo, atados a la tierra. A medida que yo le oía, se me representaba en mi mente como un símbolo de él, un hombre de poderoso idealismo, subiendo hacia arriba, al cielo, que prometía libertad, pero al mismo tiempo desintegrado, con una cadena que le ataba sin remedio al barro y piedras del suelo.

Medio año después que él y Nicole se encontraran pasaron juntos un verano en la finca de retiro, quedando los hijos de ella con su padre. Cada mañana Nicole se ocupaba de sus escritos, Felipe, en un estudio aparte en el campo, trabajaba en sus diseños arquitectónicos. Una vez, al comienzo del verano, Nicole suscitó la cuestión del matrimonio; Felipe soslayó distraídamente el tema, dando como razones sus precedentes experiencias matrimoniales, y que, aunque estaba encariñado con sus dos hijos (de ella), no podía imaginarse formando una nueva familia. A excepción de este encuentro habían pasado juntos un verano idílico.

Al parecer había obtenido de Nicole calor y ternura en abundancia. Las relaciones sexuales parecían haber sido las mejores que jamás había experimentado, unas veces extáticas, otras dándoles a los dos un sentimiento de estar totalmente sumergidos el uno en el otro, pero siempre ricas y vigorizantes. Las discusiones intelectuales habían sido particularmente gratificantes para él aportando ella sus sugerencias para la solución de los problemas en los proyectos arquitectónicos.

Al acabar el verano tuvo Nicole que volver a casa media semana antes que él para llevar a sus hijos al colegio. Al día siguiente él la telefoneó a su casa, pero sintió algo extraño en su voz al otro lado del hilo. Volvió a llamar al otro día y tuvo la sensación de que había alguien en la habitación. Ya por la tarde volvió a llamar y se encontró con la línea ocupada.

Cuando él volvió a llamarla, ella dio a sus preguntas una respuesta directa. Sí, alguien había estado allí con ella. Un amigo íntimo de sus años de estudios había estado con ella varios días, y ella estaba enamorada de él. Se había sentido «licenciada» con el «adiós», supuestamente caballeresco, de Felipe al marchar de la finca, y por otro lado había experimentado una suerte de pánico al pensar cómo iba a cuidar de sus hijos sola. Su amante del día anterior, Craig, también andaba ocupado con sus hijos, los dos que tenía de la misma edad que los de ella. El deleitoso verano la había convencido de lo fácil y gratificante que era vivir con alguien. Pensaba casarse con Craig a fin de mes y cambiarse de casa a otro sitio, tierras adelante, donde Craig la había prometido un puesto de trabajo en su compañía.

Sí, ella amaba a Felipe. Pensaba que a Felipe esto le iba a trastornar, pero pasaría por ello.

Felipe estaba hundido. Le dominaban los pensamientos de traición. ¿Cómo podía ella hacer esto después del idílico verano? De vuelta a la ciudad perdió siete kilos de peso en las tres semanas siguientes. Volvió a fumar, perdió el apetito y hubo de tomar «Seconal» para dormir por la noche.

Cuando la vio dejó a un lado su habitual cortesía y le dijo en términos nada ambiguos que todo su plan de vida era una locura. Siguió invitando a Nicole y a sus hijos a su casa los fines de semana (siempre que no estaba Craig con ella) y llevándola al teatro de vez en cuando. Durante este período, cuando Craig entraba en escena, la potencia sexual de Felipe quedaba bloqueada, independientemente

del hecho de que Nicole quisiera hacer el amor con él. «Mi cuerpo no se fía de ti», había dicho Felipe.

Con el tiempo a Nicole se le pasaba el mal humor. Después de seis semanas estaba de nuevo enamorada de Felipe y se lo escribió: «Tú sabes que yo nunca podré abandonar el sitio en que tú estés». Felipe se sorprendió ante este mensaje. No se imaginaba tal cosa, pero lo encajó en su necesidad de seguridad de sí mismo y no se planteó la cuestión. Le había proporcionado un puesto de investigación personal en su empresa, que podría cumplir con trabajo en casa y le podría dejar dinero suficiente para vivir. Le había hecho también una donación de varios miles de dólares, manifiestamente en la idea de que su familia (de ella) lo necesitaba para vivir. Pero él me dijo en nuestras sesiones que también lo hizo por un sentido de «seguridad»; así ella estaría menos dispuesta a dejarle. Trató de persuadir a Nicole que acudiera a la terapia por razón de la gran perturbación emocional de que había dado muestras en el asunto de Craig. Pero Nicole se negó a ello.

Podría todo esto parecer reacciones «normales» en una situación de un hombre enamorado. Pero permitidme que eche en la tolva otro par de incidentes.

El incidente que dio la ocasión terminante para que acudiera Felipe a la terapia, tuvo lugar como un año después del «asunto Craig». Felipe estaba bajo la impresión de que Nicole iba a marcharse a otro estado en un próximo fin de semana a dirigir un taller. Es interesante notar, como ejemplo que aparece frecuentemente en la ESP («extrasenseperception») en psicoterapia, que Felipe, el jueves anterior a aquel fin de semana, había escrito en su diario sobre el viaje de Nicole al taller:

«Hay como ceniza en mi corazón. Me consumen los celos, un sentimiento de miedo de que estoy perdiendo a Nicole. Me bulle en la fantasía que se va para encontrarse con algún hombre para pasar el fin de semana con él... Tengo la sensación de que me golpea sólo porque tengo poco dinero, lo que me resulta una clara insensatez... Pero yo me encuentro muy solo».

Felipe sintió que debía telefonarla el domingo, así me lo dijo, para decidir sobre ciertos planes de viaje que iban a emprender. Cogió el número de teléfono del «taller» tomado de la niñera. Respondió un hombre. Felipe comprendió que no había habido tal taller en absoluto, y que ella había marchado para pasar el fin de semana, justo como él lo había imaginado, con ese hombre en su casa. Nicole no quiso decir por teléfono dónde se encontraba. Se puso molesta cuando él le preguntó si estaba con un hombre y colgó.

Extraordinariamente deprimido, lleno de angustia, Felipe tenía que marchar a la mañana siguiente para un viaje de cinco días. Durante estos días, anduvo turbado por un remolino de emociones de rabia por el mazazo recibido y la traición. Resolvió romper las relaciones tan pronto como volviera.

Pero durante el último día, cuando se preparaba para volver a casa, pensó si no había estado demasiado áspero. ¿No habría quizá manera de aceptar él, como amante, el hecho de una relación sexual atípica? Pensó que una manera sería el identificarse con el otro hombre, imaginarse a sí mismo como su amigo. Así, en imaginación, sacaría alegría del placer del otro hombre con Nicole. Podía también hacer lo que hizo la joven generación de los años 60, decretar que lo importante es la pura autenticidad, el puro sentimiento. Quizá en una relación como la de Nicole y él esto era el único criterio válido. ¿No estamos viviendo en una nueva



edad, se preguntaba a sí mismo, en la que los compromisos, las reglas y los papeles se tiran por la borda?

Estos «principios» se me representaban a mí como modelos de racionalización justificativa con rasgos masoquistas en su conjunto. Pero no tuve el deseo de cortar cualquier correlación con experiencias estereotipadas, sobre todo tan tempranamente, al principio de nuestra terapia.

Tan pronto como su avión aterrizó se fue derecho a la casa de Nicole. En su conversación dijo Nicole, como dejó Felipe luego escrito en su diario:

«El fin de semana no fue lo importante... Lo que fue bueno es que me dio un espacio de tiempo para mí misma. Lo que tú, Felipe, has de comprenderme, es que yo creo que el sexo no envuelve necesariamente intimidad. El sexo me aburre. A mí me atrajeron más las mujeres que los hombres. He pensado en un celibato temporal. En este camino no nos encontraremos. Y esto es todo lo que tengo que decirte de ese fin de semana».

Mientras hacían el amor ese mismo día, más tarde, ella le susurró al oído que le amaba más de lo que había amado a ningún otro, y que no amaba a ningún otro. Si podía hacer penetrar eso en su cabeza, ella estaba convencida de que sus problemas tendrían solución.

Un tercer incidente ocurrió cuando Nicole, después de pasar un fin de semana excepcionalmente tierno y extático con Felipe en la casa de éste, le pidió la llevara en coche a reunirse con algunos amigos del *college* donde solía enseñar. Los amigos la llevarían luego las otras cincuenta millas que quedaban para su casa. Parecía nerviosa y la cosa terminó en que se encontró con un solo amigo, Wilbur, que había sido su apasionado amante hasta el tiempo en que ella marchó de su primera ciudad a la actual vivienda. Muchas veces había dicho a Felipe los mares de lágrimas que había llorado inútilmente para persuadir a Wilbur que dejara a su mujer y se casara con ella. Cuando llegaron a la casa a la que iba, Felipe le deseó toda ventura; el encuentro con un viejo amante era siempre una ocasión, pero añadió que esperaba que no fuera a la cama con Wilbur.

Después de dejarlos, Felipe se encontró profundamente agitado, fumó un cigarrillo después de otro y pasó un día y una tarde atormentado de celos. Al tiempo de la cena telefoneó a la casa de Nicole y supo que había estado ocupada haciendo la cena de sus hijos y que de nuevo había salido corriendo. Sobre la media noche la abordó de nuevo y volcó por el teléfono todos sus celos. Ella le aseguró que ya no amaba a Wilbur, le encontraba muy inmaduro y no daría un ardite por casarse con él. Felipe le soltó entonces la inevitable pregunta: ¿había ido a la cama con él? Replicó ella que no le gustaban tales preguntas y se cerró en banda. Felipe naturalmente supuso que sí, y una nueva reyerta se originó sobre las incontables anteriores.

¿Por qué no rompió Felipe de una vez con esa relación? El hecho de que se sentía profundamente enamorado no bastaría para dar la respuesta. Por espacio de ocho o diez meses Nicole y Felipe se habían comprometido en esa relación. Pero muchas veces, y antes de esto, Nicole sentía que necesitaba su «espacio» y su «libertad». ¿Estaban ambos preocupados por aquella sincera intimidad? ¿Era parte de la atracción de él hacia ella el hecho de haberle llevado a los celos? Pero si él no toleraba que ella holgara en la cama y fuera de la cama con otros hombres, ¿por

qué no encontró alguna otra mujer que amar? Si estaba convencido de que no podía casarse con ella, ¿por qué no obró en consecuencia? ¿Por qué no podía en absoluto obrar de ninguna manera? Aparte de esa rabietas infantil contra Nicole y el penoso aburrimiento que experimentaba dentro de sí, él estaba como paralizado.

El era, además, consciente de que sus celos le paralizaban. Esto había sido su talón de Aquiles de toda la vida. Aunque había tomado él la iniciativa de sus dos divorcios, sentía que donde estaba la fuente de sus celos allí estaba también el punto de ruptura de aquellos dos matrimonios. Y aun cuando un largo período de terapia comenzado unos diez años antes le había ayudado en buena medida, no había sido capaz de llegar hasta las raíces de sus celos. Parecía como si hubiera tomado comienzo en los primeros años de su vida, antes de soltarse a hablar y por ello antes de que se le desarrollara la conciencia.

Felipe y yo teníamos sólo seis meses de tiempo para trabajar (yo tenía que marcharme en los meses de verano). El estaba interesado en que le viera con tanta frecuencia como fuera posible, con una suerte de programa intensivo, atacando el problema de sus celos. Esta limitación de tiempo da cuenta del hecho de que yo usé algunas técnicas que no empleo ordinariamente.

## 1. Miedo del abandono

La madre de Felipe, ahora muerta, parece que bordeó la esquizofrenia. Había sufrido dos ataques de histeria y había sido completamente imprevisible en sus emociones. A veces trataba a Felipe con ternura y solicitud y a la hora se había vuelto como la personificación de la crueldad. Uno de los más tempranos recuerdos de Felipe fue cuando tenía tres o cuatro años y la familia se estaba mudando de casa unas manzanas más allá. Felipe se había imaginado que debía ir en su triciclo para mostrar a los hombres de la mudanza dónde se encontraba la nueva vivienda. Su triciclo chocó contra los ladrillos del muro lateral y él se rozó una rodilla. Corrió a su madre a enseñarle la rodilla lastimada. Mas ella, al parecer nerviosa por causa de la mudanza, le tiró a la cara un vaso de agua.

Para los dos primeros años de vida de Felipe la única persona en la casa era su hermana Maude, dos años mayor que él, que era decididamente esquizofrénica y había tenido que pasar después algún tiempo en un centro de salud mental. Las relaciones con su hermana, a las que habremos de referirnos más adelante, parecen haber ocupado un puesto secundario respecto de las relaciones con su madre. La hermana había muerto justo unas semanas antes de que Felipe viniera a mí, y el hecho parece haber jugado un curioso papel en su terapia. El padre de Felipe había estado ausente habitualmente durante esos primeros años y, por lo demás, no quería en absoluto a los niños pequeños.

Así pues, Felipe soportó sus primeros años en el mundo teniendo que habérselas con dos mujeres extremadamente imprevisibles en sus reacciones. En verdad, llegó a imprimirse inevitablemente que no sólo tenía la tarea de rescatar a las mujeres, sino que entre las funciones de su vida estaba la de sostenerlas, especialmente en sus paroxismos de locura. La vida, así pues, para Felipe, no sería comprensiblemente una vida libre, sino más bien requeriría estar continuamente en guardia o al pie del deber. Recordaba cómo al volver de la escuela tenía que entrar como de puntillas para «tomar el pulso» a su casa a fin de ver de qué suerte de humor se encontraban

su madre y su hermana... lo que determinaba qué clase de tachuelas había de calzar (notaba esto mismo en sus idas en coche a Nicole; pensaba en los pros y los contras de sus respuestas; así se preparaba, es decir, estaba mentalmente «tomando el pulso al inminente encuentro»). Hablar de libertad en tal situación sería como las estatuas de esclavos de Miguel Angel a medio terminar; *libertad dentro de los límites de la esclavitud*.

Nicole parecía, como la madre de Felipe, ser a ratos cálida y tierna, a ratos cruel. No sólo no se cuidaba de ocultar sus asuntos privados, las otras relaciones, sino que por los indicios trataba de que Felipe *no* pudiera ignorarlos, por ejemplo, al llevarle él a ella en su coche al encuentro de Wilbur, cuando pudiera muy bien haber tomado un taxi. En casa acostumbraba dejar la agenda, donde apuntaba las citas con otros hombres, encima del escritorio, donde no podría dejar de verlo Felipe. «Tengo derecho a hacer de mi cuerpo lo que quiero», decía ella. El hecho de que estas cosas se hacían así «por principio», es decir, en la convicción de que ella en eso había sido «honesta», es lo que se le hacía más intolerable a Felipe.

Después de las dos primeras sesiones, me encontré a mí mismo cavilando sobre ciertos puntos del problema de Felipe. Primero sobre la imprevisibilidad de Nicole, que venía a ser un doble del viejo modelo establecido por su madre, lo que le empujaba a Nicole, y que parece haber sido una de las causas que la hicieron más atractiva a Felipe. Otra razón por la que no podía romper con libertad era su sentido de responsabilidad por la mujer; sus resabios infantiles habían dependido del modo como había él respondido a su madre y a su hermana. Los dos matrimonios habían sido con mujeres que «le necesitaban a él». Tenía un fuerte sentido del deber en el cuidar de las mujeres. Cuanto más locamente se conducían tanto más se sentía obligado a responder por ellas. Estas cosas estaban enrolladas en las cuerdas que le ataban a Nicole y le esclavizaban. Pues ahí estaba la ternura vigorizante que al tiempo le daba Nicole, como se la dio a Felipe su madre; Nicole se mostraba amante y cálida durante los muchos buenos momentos que estaban juntos. Pero estos lados obvios deben converger en un modelo a la medida de Felipe que todavía no he captado.

Nicole puede ser mirada como el destino de Felipe que ahora ha irrumpido reciamente sobre él. En este sentido el problema de Felipe no es un adoquín muerto y negativo de cemento de la carretera. Es más bien una oportunidad, sí, una requisitoria para operar a través del problema residual con su madre y hermana. Esto hay que hacerlo si quiere él dar otro paso, un paso gigante, en la consecución de la libertad personal.

Es sorprendente cuántas veces los problemas neuróticos parecen venir con cierta «fatalidad» por el hecho de aparecer en un tiempo determinado, en el curso de la propia vida, como exigencias de que el hombre afronte este o el otro complejo particular. Desde este punto de vista los problemas psicológicos son bendiciones disfrazadas. No vienen casualmente, sino por un interior destino que emerge de las necesidades de la persona misma.

Una de las cosas que nos dio esperanza de ir al origen de los problemas de Felipe fue la muerte de su perturbada hermana pocas semanas antes de venir él a mí. Simultáneamente con su muerte había sentido un muy doloroso ataque de neuritis, sentía «que me atravesaba el cuello una espada». Un día, en una sesión anterior, había estado hablando del dolor de la soledad de los dos primeros años

de su vida y notó que era para él un alivio el gritar. Al pronunciar la palabra «alivio» repentinamente el dolor le acometió con toda su fuerza. En unos segundos estaba retorciéndose en el suelo agarrándose el cuello como para liberarse de la intolerable angustia. Cuando le dejó el dolor y yo le ayudé a reponerse, le pregunté si le agradaba que continuásemos la sesión. El respondió: «Sí, tengo que cargar con este problema sin mirar el daño que me hace». El dolor que sentía era el castigo de su hermana difunta, como si ella le estuviera gritando: «¿De dónde vienes, tan sano y tan lleno de éxito mientras yo tuve tanto que sufrir?».

Pero yo entendí que el dolor era algo más que aquella tortura física. Sentí que era el anuncio de un dolor que había de sufrir psicológicamente si continuábamos nuestra tarea. Su determinación de continuar aunque se desencadenaran el infierno y las aguas del abismo, fue una inspiración para mí.

## 2. Reconocimiento del destino

En una de nuestras primeras sesiones de trabajo rogué a Felipe me trajera una foto suya del tiempo crucial de los dos primeros años de su vida. La foto que me trajo le mostraba a él como de año y medio, retratado con su hermana Maude. La atención de ella estaba en otra parte, pero las manos de él cogían fuertemente las de ella y sus ojos estaban intensamente vueltos al fotógrafo. Pude ver ya en aquella foto unos ojos dilatados que reflejaban angustia, la necesidad en este niño de ocultar una aguda mirada de centinela sobre el mundo en torno a él y en todo momento. Tuvo que beber con la leche de su madre la «verdad» fatal de que no puede uno confiar por completo en el mundo.

El mundo creado por la condición histérica de su madre esquizoide y por la mente perturbada de su hermana, fue el único mundo que conoció Felipe durante aquellos dos años. ¿Cómo se las arregló para adaptarse a tan difícil y cruel destino? No se ve razón para que ello fuera así para Felipe más que para cualquiera de un millón de otros niños nacidos en una casa así con una madre trastornada y una hermana psicópata. Allí se había encontrado él y allí se le había puesto para que se criara lo mejor posible. Es triste decirlo, pero verdadero; no hay ninguna compensación para los infortunios padecidos de niño.

Podría uno pensar que tal original entorno no pudiera llevar sino a la esquizofrenia, también a Felipe. Pero ya niño de dos años, había escapado de tan atroz trastorno desenvolviendo una capacidad compensatoria para apartarse del peligro; una capacidad de ocultar sus verdaderos profundos pensamientos; su maña para andar al lado de cualquiera y de amansarle haciéndose encantador. Esta hipersensibilidad, en verdad, cualidad casi exclusivamente psíquica, que la gente desarrolla en situaciones tan desfavorables podría ser puesta a la cuenta de los talentos de Felipe, que le llevaron a hacerse arquitecto con mucho éxito y un hombre con muchos amigos y no pocas amantes. Pero uno no puede granjearse tales emolumentos sin pagar su tributo. El pago en forma de neurosis vino del hecho de que en cuanto una relación de amistad caía por debajo de cierta profundidad, Felipe era dominado por el pánico.

En tales casos vino a mi mente la metáfora de la «impresión». Un patito recién nacido, cuando la mielinización del proceso neurológico va correcto, perseguirá y picará a cualquier objeto que se ponga ante sus ojos. He observado un pato adulto persiguiendo a un conejo porque ésta fue la criatura que originariamente se le

«imprimió», a pesar de que el irritado conejo le revolcaba y mordía para ahuyentarlo. El infortunado pato, uncido al parecer a un modo de vida que era para él un continuo castigo, seguía persiguiendo al conejo. Paradójicamente, cuando la «impresión» se hace especialmente molesta para la criatura que la soporta, como el castigo del patito, la atadura resulta aún más fuerte. Sentí como si el conejo gritara al patito: «Por amor de Dios, vete y busca a tu madre. Deja de estarme siempre picando y zarandeando».

A veces en mis pacientes percibo un tan ciego e irracional apego a una determinada forma de conducta, a la que la persona se ha entregado por un hecho fatal de la primera edad. La relación metafórica de «imprimirse» en los seres humanos, es la que en el primitivo apego a sus madres parece que los bebés humanos siguen su original inclinación con semejante fidelidad ciega. Y esta conducta puede hacerse más fuerte por castigos y otras dificultades puestas en su camino.

No tiene sentido aplicar aquí términos como «auto-punición» o «masoquismo». El primer modo de comportamiento que aprendió el bebé a atenerse gana la partida. Cuando el infante se hace un poco mayor, esto emerge como imposibilidad de una confianza radical, para usar las palabras de Erickson. El Dr. Jhon Bowlby, quien ha hecho los estudios clásicos sobre el apego y separación de los niños pequeños, escribe:

«El modo como el infante humano desarrolla el comportamiento de apego y viene a constituirse en una figura diferenciada, es lo bastante parecido al modo como se desarrolla en otros mamíferos y en los pájaros, como para ser incluido con todo derecho en el capítulo de la impresión»<sup>1</sup>.

Aunque permanece la duda de si esa originaria impronta puede ser superada, la persona puede superponer nuevas experiencias a ella y sobre ella, y así compensar una primitiva e infortunada experiencia. Aunque estaba ya en sus cincuenta, Felipe estaba todavía luchando por encontrar una «buena» madre para compensarse de la «mala» madre de su experiencia, para que se le hiciera justicia después de aquellos crueles dos primeros años. Había andado por la vida en soledad, añorando un amor que llenara el dilatado espacio vacío de su pecho. Había vivido al filo de convertirse en un género de persona que marcha año tras año mirando a la cara a toda mujer que encontraba con la silenciosa pregunta: ¿eres tú la que me compensa de mi pérdida? Una de mis tareas en la terapia de Felipe consistía en cortar este camino para que esa lucha en la que se había embarcado se viera coronada con una derrota.

El primero y fundamental desafío para una persona así consiste en afrontar ese hecho tal como es, reconciliarse con el hecho de que *se ha tenido* mala suerte, aceptar que la justicia no vale la pena buscarla o exigirla, que nadie vendrá ya a compensar aquel vacío y dolor de aquellos dos primeros años. El pasado no puede cambiarse, sólo puede ser aceptado y vale sacar de él sus propias enseñanzas. Es el propio destino. Puede ser absorbido y mitigado con nuevas experiencias, pero no puede ser cambiado o borrado. Felipe añade aflicción a la injusticia, andando el resto de su vida dándose de cabezazos contra un muro de piedra. Afortunadamente

<sup>1</sup> JOHN BOWLBY, *Attachment*, vol. 1 de Attachment and Loss series (New York, Basic Books, 1969), p. 223.

la psicoterapia puede convertirse en el vehículo a través del cual el ser humano puede hacerse más consciente de ello y compensar así un destino implantado en su vida.

Indiqué a Felipe que seguir colgado de este género de vida era también seguir colgado de su madre. Era en él la expresión de una esperanza de que algún día la madre le compensaría, de que algún día encontraría el Santo Grial. Entonces encontraría el cuidado que echó de menos al principio. Lo hallaría restablecido. Pero no hay medio de restablecerlo, por mucho precio que se ponga en ello. Mala suerte, sí. Pero es el único camino. La imagen de la madre perdida, la suerte adversa, el gran vacío resultante, todo ello se va a quedar allí. Son cosas que pertenecen al pasado; no hay manera de cambiarlas. Lo que puedes cambiar es tu *actitud respecto* de esos trágicos acontecimientos, como hizo Bettelheim describiendo su «última libertad» como una voz de imperio sobre su actitud frente a las SS en el campo de concentración. Las experiencias mismas no las puedes cambiar.

Si te cuelgas de la ilusión de un cambio esperando siempre «que caiga la breva del cielo», cortas todas tus posibilidades. Te quedas petrificado. No puedes inventarte *otras* posibilidades. Vendes tu libertad por un plato de lentejas emocional. Y, como corolario, por este camino nunca sacas partido de tu angustia de un modo constructivo. Pierdes una tremenda cantidad de fuerza, de energía, de posibilidad. En una palabra, pierdes tu libertad.

Pero ¿es que hay un valor positivo y constructivo en ese reconciliarse, en los términos dichos, con el destino originario de uno? Sí, y también un valor potencialmente mayor de aquello a lo que uno renuncia. La lucha para reconciliarse aceptadoramente con las primitivas relaciones personales que Felipe sufrió de niño, tiene mucho que ver con la emergencia de la creatividad. ¿Hubiera desarrollado Felipe esos talentos, que le llevaron a un alto puesto en el mundo de la arquitectura, si no hubiera tenido la experiencia de una tan desquiciada familia? Alfred Adler pensó con razón que la creatividad era la compensación de semejante trauma primitivo.

Sabemos que la gente creativa viene muchas veces de medios familiares desafortunados. Por qué y cómo obran así es uno de los misterios, cuyas respuestas la esfinge de la creatividad no nos ha desvelado. Sabemos que a niños infortunados como Felipe no se les ha permitido nunca tomar la vida frívolamente. Aprenden desde la hora de su nacimiento a no aceptar el aviso de Yocasta: «Toma la vida lo más fácil que puedas, como puede un hombre». No se permiten bordear la costa plácidamente o dormir sobre los laureles.

Esta excepcional creatividad realizada después de una niñez perturbada ha sido registrada en muchos casos. En el estudio sobre la creatividad escribe Jerome Kagan:

«Tal libertad del artista no nace. Se hace en el dolor de la soledad del adolescente, en el aislamiento producido por un defecto físico, o quizá en el ambiente de presumida superioridad de un título heredado. La libertad que comporta "la generación de posibilidades"... es el comienzo de un producto creativo»<sup>2</sup>.

Similarmente Richard Farson piensa que su «teoría de la calamidad» se acomoda a semejantes situaciones:

<sup>2</sup> JEROME KAGAN, ed. *Creativity and Learning* (Boston, Houghton-Mifflin, 1967), p. 27.



«Muchos, entre la más valiosa gente, han venido de las situaciones más calamitosas de su primera niñez. Las investigaciones llevadas a cabo sobre la niñez de personajes eminentes recogen el hecho de que los tales no recibieron nada de lo que es propio de un niño... hasta el punto de que alguien dentro de nuestra cultura ha llegado a creer que es sano así para los niños... A pesar de estas condiciones, o por ellas, es hecho claro que estos niños, no sólo sobrevivieron, sino que alcanzaron grandes metas de realización, muchos de ellos después de haber experimentado las más deplorables y traumatizantes infancias»<sup>3</sup>.

La tensión producida en estas personalidades entre las altas aspiraciones y el fracaso, puede muy bien ser la matriz necesaria de la que nació la creatividad y, más tarde, la civilización. Este tipo no puede deslizarse en cualquier «bien ajustado» síndrome. Hay la extraordinaria excepción de J.S. Bach. Su buena suerte, si es que la tuvo, parece haber sido una convergencia de condiciones sociales afortunadas. Las personas «bien ajustadas» rara vez se hacen grandes pintores, escultores, arquitectos, músicos. Cuando se vive una primera niñez enturbiada como la de Felipe, la capacidad creativa puede ser considerada como una compensación posterior. La cuestión es si puede una persona como Felipe coger sus posibilidades, las nuevas alturas de libertad, no sin el *hado* cruel, sino a *despecho* de él, y plasmarlas en un vistoso edificio, en una estatua, en una pintura, o en algún otro producto de creación.

Señalemos otro bien que es mayor que lo perdido en las relaciones de Felipe con su madre. Si es capaz de aceptar la privación de aquel cuidado que él con todo derecho esperaba; si es capaz de afrontar esa soledad cara a cara, habrá conseguido una gran fuerza y un gran poder, base para otros más sólidos logros que los que hubiera podido alcanzar de otra manera. Si es capaz de aceptar este aspecto de su destino, los hados trabajarán *con* él más que *contra* él. Por esta vía uno vive con el universo más que contra él.

Estas cosas relativas al valor de afrontar el propio destino no se las expuse en ese tiempo directamente a Felipe, porque yo no deseaba que aceptara su destino *en orden* a poner en marcha su creatividad. Esto así nunca funciona. Puse el énfasis con fuerza en la necesidad de aceptar aquellas cosas crueles que había en el trasfondo. Yo deseaba, para poner esto en nuestras palabras llanas más que en las de la terapia, no que aceptara el destino *para* alguna cosa, sino simplemente como un hecho que *estaba allí*.

### 3. Confrontación con la madre

Por indicación mía Felipe tuvo una confrontación con su madre difunta en mi despacho. Imaginariamente su madre estaba sentada en el sillón enfrente de él.

**FELIPE:** *Madre, tú y yo hemos llegado al término del camino. Ya no voy a ponerme de rodillas delante de ti. En el pasado, si alguno de nosotros, niños, disentía de ti, tú gritabas, te ponías histérica y corrías a la ventana en ademán de tirarte por ella. Yo acostumbraba a quedarme despierto en la cama cuando por la noche bajabas las escaleras furiosa y vociferando. Tú nos metías miedo de muerte. Pero tú y yo hemos*

*llegado al término del camino. En adelante hablaré directamente y sin rodeos. Ya no me das miedo como Dios sabe cómo nos lo diste. Y ya no voy a mentir o prevaricar guardándome de decir lo que siento. ¿Recuerdas el tiempo en que yo recibí el premio por aquel proyecto de iglesia en Nueva York? Estabas allí. La primera cosa que me dijiste cuando viste el modelo, fue: «Felipe, yo tuve todas estas ideas hace cuarenta años». Todo esto me lo quitaste. Yo tuve una depresión de infierno. Pero no te voy a dejar que lo hagas otra vez.*

Siguió contando cómo de niño nunca había llegado a sentir paz y, por lo que toca a su madre, cómo el hecho de estar ella en casa significaba para él una continua angustia y tormento psicológico.

Yo le rogué ocupara el sillón de su madre y que hablara en vez de ella:

**MADRE:** *Felipín, puede que no me creas, pero yo estuve muy orgullosa de ti; cuando ganabas en la escuela los certámenes, yo traía a casa los programas y los adornaba. Lo decía a todos los vecinos cuando salías en la TV. Saqué una postal de la iglesia por la que tú habías obtenido un premio y se la mostraba a todo el que venía a casa. Yo dije aquello sobre el modelo porque estaba muy asustada. Con aquellos profesores en torno a mí, ¿qué era yo? No lo olvides, yo me crié como una huérfana; no he estado pagada de mí misma en absoluto. Estuve siempre cansada de tener el cuidado de vosotros niños y temblando siempre con el temor de que tu padre me dejara de una vez para siempre, como de hecho hizo más tarde. Sé que tengo mal temperamento... y estoy contenta de que ahora me lo reproches. Por las noches me quedaba en la cama despierta doliéndome de mis prontos de genio y haciendo propósitos para contenerlos. Pero al día siguiente mi genio seguía tan malo como siempre. Tú eras mi niño favorito y trataba de no mostrarlo demasiado a los otros, pero tú lo eras. Mi primer hijo. Dondequiera que hacías un proyecto de edificio cerca de nosotros, iba a verlo y luego mientras lo levantaban. Siempre que escribías algo, lo miraba y lo tomaba llena de orgullo, aunque la mayoría de lo que tú escribías no lo pudiese entender. Venías con un cortejo de personajes gordos, intelectuales, con los que nunca pude encontrarme en absoluto como en mi casa. Pero era tan duro decirte estas cosas en vida. No sé por qué.*

**FELIPE** (moviéndose hacia el otro sillón sin que yo se lo sugiriera): *Madre, quiero poner en claro las cosas. Me he estado engañando a mí mismo sin saberlo. Pienso que supe toda mi vida que yo era tu favorito, pero nunca pude admitirlo. El sentirme rechazado me proporcionaba el mejor pretexto para decir a todo el mundo lo incomprendido que era y cómo yo triunfaba sobre todos los obstáculos por grandes que fueran. Incomprendido y sin ayuda de nadie, y así en adelante. Quiero decirte ahora que yo te aprecio. Tú tenías un fondo de valentía que me has pasado a mí. Tú me enseñaste lo que es tener cuidado de algo, si bien muchas veces tú no te lo aplicabas a ti misma. ¿Recuerdas cuando yo era pequeño, rompí una bombilla contra una piedra y el cristal me cayó en los ojos? Me llevaste al médico que sacó la mayor parte de ello. Iba a despedirnos cuando tú le dijiste: «Le ruego que mire más a sus ojos». Lo hizo y encontró todavía algunos cristales. Gracias a ello no me encuentro ahora ciego. Sí, tú mostrabas valentía y no lo dejaste de mostrar mientras vivías. Yo quiero darte las gracias por estas buenas cualidades».*

De nuevo se sentó Felipe silencioso en su propio sillón, clavando los ojos en la alfombrilla. Después de unos minutos se volvió hacia mí y me dijo: «Ni en mil años creí que pudiera salir todo esto afuera».

<sup>3</sup> RICHARD FARSON, *Birthrights* (Baltimore, Md.: Penguin, 1974), pp. 29-30.



#### 4. Pequeño Felipe

Cogí la foto de Felipe que yo le había pedido anteriormente que me trajera. Le dije: «Felipe, este niño pequeño en el período que tú circunscribiste, está amurallado. Te ruego que lo llames a pensar ahora. Déjale sentarse en ese otro sillón. Háblale y que él te hable a ti».

En esta conversación entre Felipe y su imaginario interlocutor, el niño de muchos años antes, habló primero el niño pequeño y dijo lo terrorífico que era vivir día tras día en aquella atmósfera con aquellas dos mentecatas histéricas en casa. Permanente imprevisibilidad, inconstancia, inseguridad y, sobre todo, soledad. «Felipín», como le llamaba ahora Felipe, decía lo tremendamente solo que se sentía, el aire emocionalmente frígido con que se iba a la cama por la noche con el sentimiento de que no había ninguna otra persona en la casa. Las otras dos personas parecían estar millones de millas lejos. Generalmente la única relación que tenía con su madre y con su hermana consistía en prepararse para los momentos en que ellas estaban enfadadas.

Pero lo más notable en aquella sesión fue la metamorfosis del pequeño Felipe. Mientras Felipe escuchaba la mayor parte del tiempo durante esa extraña conversación, el pequeño Felipe parecía superar su angustia. Ahora él posaba en posición de loto, parecido a un Buda pequeño, más sabio de lo que pedían sus años. ¿Provenía esta sabiduría de haber observado todas las cosas acontecidas en aquellos dos primeros años y haberlas guardado depositadas en su corazón?

El pequeño Felipe se convirtió en una especie de guía y amigo de Felipe. Ahora estaba sentado junto a Felipe. Estaba tranquilo, amable, pero sin reír, emanando sentimientos de paz, como si durante todos estos años, ignorado por el Felipe mayor, hubiera triunfado sobre los problemas que tanto turbaban al Felipe mayor, el miedo del abandono y el talante imprevisible de las mujeres, la cruel soledad.

«Sí, él *había* triunfado de sus problemas», dije yo, «supuesto que no sucumba usted, pues él es usted, sino que tenga éxito en la vida a pesar de sus problemas».

Felipe comenzó a llorar mansamente, pero se guardó de hablar. El pequeño Felipe le dice: «Yo estaré contigo... Seremos compañeros y amigos... Cuando tú necesites ser confortado, yo estaré allí, y cuando tú justamente aires algún problema, me tendrás allí clavado contigo».

El llanto de Felipe, como yo se lo hice notar, no parecía venir de tristeza, sino más bien de un sentimiento de gratitud al encontrarse con una parte nueva de su ser. Al fin reunidas. ¿No era su sollozo como un desbordamiento de la emoción, el que cada cual experimenta al revivir aquellas vivencias primitivas? El asintió.

Como figura imaginaria, pero con su efecto confortante, el pequeño Felipe iba a ir en adelante acompañando a Felipe en sus viajes aéreos por la región, en sus bajadas a Nicole, y adonquiera que Felipe le necesitara. En verdad, en todas partes donde estaba Felipe allí estaba también el pequeño Felipe. Siempre a mano, siempre pronto a brindar el oportuno comentario, un compañero constante, pero ante todo una presencia que ensanchaba considerablemente la de Felipe mismo.

Todo esto parecía un descubrimiento sorprendente para el Felipe adulto. Decía, como si fuera él la primera persona en experimentar esto: «Ya no estoy solo. Mi soledad se me aparece como si hubiera sido todo un olvido y abandono de mi primitivo yo». Durante la siguiente semana, siempre que tenía ocasión de estar celoso de Nicole, no tenía Felipe más que llamar, en su mente, al compañero amigo,

y el pequeño Buda parecía llenar el vacío, que de otra forma hubiera sido un pozo, en el que la angustia y los celos se hubieran podido enconar. «Ya no me siento abandonado», decía Felipe con maravillado deleite.

Felipe estaba experimentando el nacimiento, en su conciencia, de una nueva, bien que vieja, parte de sí mismo. Era un amanecer de la conciencia de nuevas posibilidades, que habían estado allí efectivamente todo el tiempo. Esto podía ser para Felipe un paso gigante hacia su libertad personal.

Y esto era ahora para Felipe un comenzar a soltarse de su propensión a la soledad, el comienzo de una «aceptación aceptadora», la unidad de sí mismo con aquel primitivo yo que él había tenido que cerrar con llave como en un calabozo para poder sobrevivir cuando la vida no se le presentaba placentera sino amenazante. Aunque esto no altera la falta de confianza radical, ello permite *sobrepasarlo* en el sentido literal de la palabra.

#### 5. La cólera, camino para la libertad

Lo que más oímos al tratar de la psicología de la cólera es que obnubila nuestra visión, hace incomprendernos unos a otros y, en general, interfiere la calma necesaria para lo racional y la clara visión de la vida. La gente observa que la cólera nos corta la libertad. Todo esto es verdadero, pero unilateral; ignora el lado positivo constructivo que tiene también la cólera.

En nuestra sociedad confundimos la cólera con el resentimiento, una forma de cólera reprimida que se nutre invariablemente de nuestro interior. En el resentimiento nos proveemos de pertrechos para «habérmolas» con nuestros semejantes, pero no nos comunicamos con ellos directamente en una forma que pudiera resolver los problemas surgidos. Esta forma de cólera transformada en resentimiento es, generalmente, como lo proclamó Nietzsche con énfasis, la enfermedad de la clase media. Corroe nuestra naturaleza como seres humanos.

O confundimos la cólera con el mal genio, que es generalmente una explosión de cólera reprimida; con la rabia, que puede ser una cólera patológica; con la petulancia, que es resentimiento pueril; o con la hostilidad, que es cólera inmersa en nuestro carácter hasta llegar a inficionar cualquiera de nuestros actos.

No me refiero ahora a esas especies de hostilidad o resentimiento. Hablo más bien de la cólera que fuerza a las diversas partes del hombre a reunirse en un todo, que integra el yo, conserva todo el ser vivo y presente, que nos energiza, aguza nuestra visión y estimula a pensar más claro. Esta suerte de cólera lleva consigo una experiencia de la propia estima y del propio valer. Esta es la cólera sana que hace posible la libertad, la cólera que permite despojarse de todo el inútil bagaje de la vida.

Felipe me contó un viaje que habían hecho él y Nicole a la isla de Trinidad. Una tarde habían pensado ir a bailar. Al volver a su habitación después de varios festejos, cócteles y tragos de vino en la cena, antes de volver a continuar el baile, Felipe inexplicablemente se fue a la cama. Nicole, deseosa de bailar, se encolerizó. Después de unas horas Felipe se despertó en un estado nebuloso de semiconciencia haciendo el amor con Nicole. Esta, molesta de que lo hubiera dejado todo, le había sacado los pantalones, y, estando él aún en un estado de semiconciencia, le dijo que deseaba hacer el amor.

Todavía entre niebla y tratando de orientarse sobre el transcurso del tiempo, él le preguntó qué había hecho mientras él se eclipsó

Ella respondió «Me fui al césped de enfrente. Había allí un hombre de Carolina del Norte. Estuvimos hablando y fornicando. Durante una hora estuvo fornicando conmigo»

En su estado nebuloso Felipe no supo aclarar si aquella historia era verdadera o fingida. Toda la noche estuvo presa de esa ambivalencia. A la mañana siguiente le preguntó a ella cómo entendía aquella historia, ella, ruborizada, contestó. «Pienso que es divertida».

R M *¿Qué sentimientos le inspira la historia?*

F *Que me senti en efecto, muy contrariado por ella*

R M *¿No advirtió su crueldad?*

F *No, no vi su crueldad. Solo sé que cuantas veces pienso en ese extraño fornicar durante una hora, es como una badila de fuego al rojo vivo echado sobre mi corazón*

R M *Imagine a Nicole sentada en ese sillón. Acaba de contarle esa historia. ¿Cuáles son sus sentimientos? Expreselos a ella.* (Una sarta de epítetos sale de Felipe para Nicole, unos por rabia contra ella, pero mas aun por el daño que le había causado a él) *Sí, usted ha sufrido cruelmente a causa de ella todo este tiempo. Pero admita que los valores de Nicole no son los valores de usted. Hay un conflicto entre los dos diferentes sistemas de valores. Si, como usted dice, perdió ella a su padre cuando tenía cuatro años y luego nunca tuvo lo que se podría llamar un padre estable, naturalmente no sabría cómo haberselas en el modo de tratar a los hombres. Se habría tomado revancha castigando a los hombres hablando en general. Y usted esta siendo castigado por no querer casarse con ella. Pero nada de esto es ahora nuestro verdadero problema. Piense que usted ha echado en olvido su papel en todo esto. ¿Quien es el que trató de comprar a Nicole dándole dinero? ¿Quien le hablo de un seguro? ¿Quien soporta todo ese dolor sólo por ver de nuevo a Nicole? ¿Quien se humilla una y otra vez solo por estar con ella? ¿Quién sigue a los otros a su cama y con tal de chupar su pezon y hacer con ella el amor, acepta todo esto?* (Felipe parece retroceder) *Cierto, esto fue cruel, la historia de Nicole en Trinidad. Pero usted dijo que no habia sentido esto por lo cruel del hecho, sino por el mucho dano que le habia causado. La razon de no sentir esto es que usted no puede admitir su propia crueldad, crueldad para con usted mismo antes que todo. Hoy sorprendentemente, se halla usted como el niño pequeño pidiendo a Maude y a la madre «Pegame, zurrame con tal que me dejes continuar viviendo aqui». Si, ahora se que en aquella casa tuvo usted que ser mentiroso para sobrevivir, tenía que ocultar lo que en el fondo sentia y pensaba que eso era renunciar a su libertad. Siempre trataba usted de prever cual iba a ser la reacción de las otras personas antes de hablar. Usted se ocultaba detras de tan laudables palabras como «responsabilidad», «deber» «bien nacido», y así por el estilo. Pero usted tenía que haber odiado estos papeles representados con Maude y su madre*

F *Por Cristo, sí*

R M *Imagine ahora a Maude sentada en ese sillón. Ha muerto hace dos meses. Háblele y diga lo que de veras siente*

F *Muy bien, Maude. Odie siempre el venir a verte. Nunca tuve valor para decírtelo, tu te encontrabas con bastantes penas. Yo me propuse ser para ti el amable y responsable hermano. Tú hablabas de los trastornos de tus visceras, de lo mucho que odiabas a los médicos, de lo que tu sobrina te iba robando de tus dineros y de todas las personas que te habian traicionado. Yo miraba disimuladamente mi reloj para ver lo que tenía aun que aguantar de aquel mundo paranoico*

El desahogo de esta cólera le proporcionaba a Felipe un comienzo de libertad. Al final comenzó a darse cuenta de que podía expresar todo lo que sentía. Pero era todavía libertad dentro de una cárcel. Faltaba todavía dar con la fuente de la cólera que le llevara a un cambio de vida, a la voluntad capaz de abandonar a las olas el lanchón que uno está empujando, y de lanzar por la borda todo el bagaje y todas las preocupaciones nimias

De vuelta a aquella región, una semana después de su excursión a Trinidad, donde Nicole le había contado la historia de su aventura con el hombre en el jardín de césped de enfrente, Felipe le había preguntado directamente si la historia era verdadera o fingida. Nicole, sorprendida, le dijo que por supuesto era fingida y le preguntó a su vez con aire retórico si conocía él alguien que hubiera hecho realmente tal cosa. El había replicado «Sí, mi hermana»

Esto abrió una nueva dimensión, la identificación de Maude con Nicole y la probabilidad de cierta proyección sobre Nicole que ahora venía de su hermana. Maude habia sido promiscua, había cazado los hombres por la calle. Felipe se encontraba mortalmente afligido al ver el parecido con Maude. De ahí su super-control, su miedo a soltar las amarras. Estas eran una protección cara a los impulsos esquizofrénicos de su hermana

R M *Felipe, sé que usted mostró a Nicole el mucho daño que le había hecho. Usted reacciona como los perros de Pavlov, usted la hace fijarse en lo que a usted le sangra. Pero no le dice lo que usted en el fondo siente. Nunca le dice usted simplemente: «Mira, yo te amo y no quiero que vayas corriendo por ahí a hacer sexo con otros hombres»*

F *Pienso que eso se lo he dicho*

R M *No lo he oído. Sólo he oído lo mucho que le hiere el que se acueste con tal y cual, como todas sus quejas sangran de este irse ella por ahí los fines de semana*

F *No me gusta hacerle preguntas sobre ella*

R M *¿Usted piensa que no le gusta hacerle preguntas sobre ella mostrándole al mismo tiempo toda esa sangre? La unica diferencia esta en que el mostrarle así esa sangre es el modo más penoso para los dos. Le oigo a usted decir a todo el mundo «Si me duele no debian hacerme lo que me hacen». Y «Es mejor sentirse ofendido que hacer llorar a los otros». En el momento que ellos van a gritar su madre Maude o Nicole, ya se da usted por vencido. Siempre prefiere ser ofendido que mirar por si mismo, aunque ofenda a alguien*

## 6. El mozo verde-azul (muñeco articulado)

Por este tiempo de nuestra terapia hizo su aparición el mozo verde-azul en la imaginación de Felipe. Esta figura, de una edad indeterminada, pero bien al final de sus quince a veinte años, surgió como una personificación de la colera de Felipe. Desconocido para Felipe hasta que yo se lo dije, el verde y el azul son los colores que en la tradición china significan la cólera y el miedo<sup>4</sup>. Pero el mozo verde-azul

<sup>4</sup> Me ha dicho el Dr. Harold Bailen, doctor en medicina y en acupuntura, que en la tradición china el verde es el color que significa colera, y su opuesto, paz. El azul es el color que significa miedo, y su opuesto, coraje. En la tradición china uno debe pasar por estos colores para llegar a la alegría. El rojo, el color del fuego, es también el color que significa la alegría.

no se mostraba duro, fruncido el ceño, como mucha gente de nuestra cultura podría esperar, mientras nos movemos en el mundo de lo colérico, sino, paradójicamente, se mostraba completamente abierto y honesto y lleno de alegría, no parando hasta lograr lo mejor posible cara a ponerlo por obra, sin mirar lo que sobre ello se hubiera dicho. Lo más sorprendente de todo es que él era el mayor estímulo para el sentido del humor de Felipe. El mozo verde-azul reía en sus derrotas, algo así como Zorba el griego. Ya podía pincharse intrépido cuando chocaba con el suelo; podía «arriesgarlo todo a cara y cruz» al estilo de Kipling. Parecía estar libre de todo bagaje conformista. Espontáneo, parecía moverse como para bailar y estar en todo momento como rompiendo a reír.

Un par de semanas después de que hubiera hecho su aparición el mozo verde-azul en la imaginación de Felipe, éste escribió en su diario lo que sigue y luego me lo leyó a mí:

«El mozo verde-azul viene a mí cuando me hallo en baja forma, cuando no me siento capaz de nada excepto de reaccionar con rabia ante las cosas. Puedo estar bajo como el personaje de Dickens, Uriah Heep, rebajándose adulatoriamente, capaz sólo de hacer la voluntad de otro cualquiera. De repente el mozo verde-azul aparece y me cambia por contagio. Justamente al ver su cara y sus movimientos enérgicos, de pronto me siento otro hombre, riendo de mi tribulación y de mi derrota. Mi estima propia renace. Me siento fuerte, capaz de competir. Entonces no existe para mí lo que suena a derrota, porque dentro de mí encuentro salida para todo. Incluso una derrota hacia el exterior en la vida es una victoria para mis adentros, pues lo veo como *hecho por mí*, es mi acción. El mozo verde-azul y yo no conocemos otro mundo que el del *puedo*: sólo conocemos posibilidades. No existe el mundo del no puedo para el compañero verde-azul y para mí cuando estamos juntos».

En cierto momento de la sesión en la que apareció el mozo verde-azul, Felipe dijo: «Si Nicole persiste en su actual manía de saltar de cama en cama, al diablo con ella. Ya haré yo mi vida con otra».

Se marchó de la consulta en un estado de euforia extática. Era uno de esos momentos de estallido en la psicoterapia, cuando parece que nada puede detener al cliente en el afirmar su libertad, tomar las riendas de su vida y rehacerla. Le seguí desde mi ventana cuando descendía calle abajo. Parecía seis pulgadas más alto.

Simultáneamente a ese acceso de cólera los torturantes celos de Felipe se desvanecieron. Yo sabía que retrocederían parcialmente, pero nunca tan avasalladoramente como había ocurrido. El miedo de Felipe a sentirse abandonado desapareció igualmente. Sabía ya que si una persona le abandonaba o rechazaba, habría otras que no lo harían. Aún más, él podría elegir con quién intimar de ahora en adelante.

Parecerá extraño a muchos lectores que el mozo verde-azul fuera para Felipe la personificación de la cólera y que hiciera su aparición precisamente en este determinado momento. Para entender esto hemos de constatar que mucha gente que viene a la psicoterapia ha perdido su libertad por causa de la represión de su cólera, represión generalmente motivada por haber oído muy pronto en la vida que toda cólera habrá de ser severamente castigada. Generalmente se adopta el modelo que siguió Felipe al sentirse decepcionado, celar lo que en el fondo se piensa, aprendiendo a hablar, no directamente, sino previendo antes la reacción de la otra persona.

El resentimiento en que se ha transformado su cólera al ser reprimida, es muchas veces la causa principal de la falta de integración y de que se continúe haciendo entrega de la libertad y de las posibilidades de la propia decisión.

Mientras el resentimiento es casi enteramente subjetivo, ese género de cólera constructiva, simbolizado para Felipe en el mozo verde-azul, es generalmente objetivo. Mientras sienta Felipe sólo el resentimiento para con su madre, todo lo que se le ocurra decir de ella será negativo. Pero cuando, dentro de la psicoterapia se puso furiosa contra su madre en imaginación, esto le llevó, para su gran sorpresa, a caer en la cuenta de lo mucho que secretamente apreciaba a su madre y se sentía orgulloso de ella, sus cuidados y sus regalos. Recordemos el reconocimiento objetivo de que su madre había hecho lo mejor para poder criar a sus hijos sin ayuda de nadie. Puede parecer eso una «excusa». Pienso, más bien, que fue esto un esfuerzo para poner un fundamento a la cólera yendo a las raíces que la habían originado. En otras palabras, uno se rebela *furioso contra el destino*.

La instalación del destino en la mente del individuo lleva consigo como necesaria una experiencia de la cólera. La clase de personas que «nunca se ponen furiosas», son, podemos estar seguros, las personas que nunca se han encontrado con el destino. Cuando uno se encuentra con el destino, encuentra automáticamente, levantándose dentro, la cólera, pero como una fuerza. La pasividad lleva a no hacer nada. La emoción no es necesariamente negativa; recuérdese que el mozo verde-azul estaba penetrado de humor y robustez. El encuentro con el propio destino implica fuerza, ya tome este encuentro la forma de abrazar, aceptar, o la de atacar. La experiencia del estado emocional de cólera y el poner usted la mirada en el destino, significa que usted se ha liberado de la necesidad de estarse mirando a sí mismo como un objeto «precioso»; se ha capacitado para lanzarse al juego, como quiera que éste se presente, sin angustiarse por minúsculos detalles.

La cólera fue para Felipe el camino de la libertad. Las veces que se había puesto furioso, ahora me entero, eran los momentos en los que se le habían ocurrido ideas valiosas que él expresaba con un aire constructivo, por ejemplo, cuando disuadió abiertamente a Nicole de casarse con Craig y de andar vagabundeando, lo que él llamaba «el más descabellado plan que jamás había oído».

Las experiencias del estilo de las de Felipe son semejantes a las de un navío que se lanza a la mar. Desenganchado de los muelles y zarpando con viento abierto, saca fuerza de la misma acción cooperadora del viento, del mar y de las estrellas, como nosotros sacamos fuerza de la acción cooperadora del destino. Nuestra libertad, como la de la nave, emana del afrontar el destino, sabiendo que los elementos están allí a toda hora y que están allí para ser enfrentados o abrazados. La cólera constructiva es una vía para el encuentro con el destino.

Muchas veces los marinos ven que tienen que combatir los elementos, como en el caso de una tempestad en el mar. Vemos nuestra libertad como un encuentro con fuerzas que no podemos dominar, sino sólo encontrarlas, las que muchas veces, como el navío combatiendo contra el viento, requieren de nosotros toda la fuerza de que disponemos. De forma que no sólo hemos de ir *con* el viento, sino también combatir *contra* el mar y los vientos tempestuosos.

La cólera constructiva de la que venimos hablando es un modo de emplear nuestras fuerzas para elegir nuestro arte de hacer frente al destino. Las posibles respuestas al destino van, desde la cooperación *con* él, en un extremo del espectro, hasta la lucha *contra* él, en el otro. Nuestra cólera nos potencia en la lucha contra



el destino. Igual que Beethoven gritó: «Cogeré al destino por el cuello». Y luego vino la *Quinta Sinfonía*.

## 7. Soledad y renacimiento

Unas semanas después vino a mí Felipe a su última sesión, al menos por el momento, triste, perdido y, sobre todo, solo. Estos comportamientos, típicos de los pacientes en su último encuentro, son expresión de desorientación y soledad al faltar el terapeuta, el auxiliador. La tristeza es desesperación al sentirse lanzado solo al mundo. Esto nos da una oportunidad final para adentrarnos en la desesperación del cliente.

Felipe lloró un poco, lo que pareció descargarle y entonces se puso a hablar libremente sobre esa desesperación. «Me parecía que todo había muerto. La madre muerta; Maude muerta. Nicole se me representa en este momento como una moribunda. Toda mi relación con usted morirá. Todos muertos a la vez».

Le recordé que me tenía a su disposición, en todo caso, disponible si deseaba hablarme. Más aún, confiaba en que quedaríamos amigos. Entonces le pregunté sobre su sensación de soledad.

«Me siento como un frondoso árbol erguido en el Polo Norte, solitario, sin nada ni nadie a mi alrededor en un radio de millones de kilómetros... En el Polo Norte una gran honestidad me golpea, quiero decir, soledad». Sonrió sobre este desliz de lenguaje y, después de pensar un poco, añadió: «Sí, yo imagino que esto es una gran "honestidad", la honestidad que viene de estar solo y de sentirse solo. Ningún rastro de madre allí».

El desliz del lenguaje quería decir algo importante. Soledad es honestidad en un sentido. En la honestidad tú tienes que separarte de la masa impersonal, tú que te sales afuera de todo conformismo. Ser honesto es estar solo en el sentido de que te individualizas a ti mismo, coges el momento para ser tú mismo y tú mismo a solas. Hay una inicial soledad en el ser uno mismo, hablando desde el centro de ti mismo.

Yo le respondí: «¿No es esa soledad que todos experimentamos a ratos, un modo de ser inseparable de nuestra condición humana? Si te atreves a ser honesto estás tú solo. Ningún otro puede verdaderamente penetrar en nuestro *sancta sanctorum*. Morimos solos. Nadie escapa. Este es el destino en su más profundo sentido. Si reconocemos esto, entonces *podemos*, hasta cierto grado, vencer la soledad. Reconocemos que ésta es la soledad *humana*. Esto significa que todos vamos en el mismo barco y podemos decidir el dejar o no a otros meterse en nuestras vidas. Mire por dónde hemos utilizado la misma soledad para ser menos solos».

Por alguna razón no clara al principio, pero obvia después, Felipe me habló de los tres años pasados en el colegio Robert, de Estambul, al que después de su graduación había ido a enseñar. El segundo año se había sentido allí dolorosamente solo, debido principalmente al aislamiento en una tierra extranjera, donde el grupo de los hablantes de inglés era reducido y aburrido. Y enseñar inglés a niños turcos no era muy absorbente. Felipe había seguido su habitual defensa, entregarse a su trabajo cada vez con más celo. Pero cuanto más arduamente trabajaba más aisladamente se encontraba. Finalmente cayó rendido y hubo de guardar cama un par de semanas. Entonces se produjo lo que él llamaba el «derrumbe nervioso».

Cambió su estilo de vida, me dijo. Comenzó a dibujar. Se movió alrededor dibujando amapolas en los campos y viejas mezquitas en Estambul. Abandonó el hábito de organizar tan rígidamente su vida y se acostumbró a tomar la corriente de energía según venía. Pero todo sin un objetivo o sentido de dirección, aislado, sintiéndose a veces como un no-ser una vez que sus antiguos métodos de discernir lo mejor para él no funcionaban.

R.M.: *Por favor, cierre los ojos e imagínese en aquellos tiempos de su vida. Póngase a escuchar las cosas en derredor, el zumbido de las abejas, el canto de los pájaros en aquella primavera. Y aquel joven que padeció aquel «derrumbe nervioso». ¿Qué está haciendo?*

F.: *Está justamente de pie, bordeando el conjunto del colegio. Se siente vacío, perdido... Allí cerca un grupo de gente, la mayoría muchachos, saliendo de clase... Marcha un momento en dirección a ellos... ¿Es la hora de la comida?... No tiene ganas de hacer nada... Vaga sin ninguna dirección... como una persona sorda, muda... No dice nada.*

R.M.: *¿Qué haría usted con él?*

F.: *Marcharía con él... Le echaría mi brazo rodeándole... Le diría: me gustas, Felipe... Iría con él a comer...*

R.M.: *A otros también les hubiera gustado ese joven. Veo que usted se porta amablemente con él... ¿Qué parte de usted se identifica con el joven?*

F.: *Mi corazón, mis músculos... Lo siento todo penetrando mi ser.*

R.M.: *¿Ve usted? Puede darle amor y ternura. (Aquí comienza de nuevo a gimotear). Su sollozo, ¿es porque se ha dado cuenta de que ha podido gustar usted a otros y le han podido querer y usted no lo sabía? ¿No son lágrimas de gratitud porque puede usted ahora comprender esto?*

Felipe me dijo que aquella primavera, cuando se encontraba sin dirección, sin objetivo, y abandonado su riguroso plan de vida, había sido el preludio del «mejor verano que yo he tenido. Partí durante las vacaciones de verano hacia el Mar Caspio, sin plan hecho, sin rutas fijas que seguir. Encontré casualmente un grupo de quince o dieciséis artistas viajando y practicando el arte en grupo, entre los que obtuve un puesto, mirado por ellos como imaginativo y mañoso. Viajé e hice dibujos con ellos a través de las aldeas de las orillas del Mar Caspio. Este fue el nacimiento de mi vocación de arquitecto. Me enamoré perdidamente este verano. Perdí mi virginidad con el mayor gozo. Fue un verano fabuloso».

¿Llamaremos a esta casualidad, tal como nos describe Felipe su encuentro con el grupo, en verdad, una expresión del destino? Pienso que sí. Cuando abandona sus rígidos y estrictos métodos de vida, cuando acepta que las cosas vayan como vayan, pueden abrirse inesperadas posibilidades en caminos imprevisibles, que de otra manera nunca hubieran sido conocidos por él. Estos son aspectos del destino que se hacen conscientes.

Nuestra pregunta terapéutica ahora es: ¿cómo y por qué la asociación de aquel «verano fabuloso» con el momento presente? Porque Felipe, subcientemente, asociaba aquel verano con el momento actual. Me está diciendo simbólicamente que su presente situación es similar a aquella primavera y verano, y que aquello le ha de llevar, lo espera y lo cree, de la desesperación al gozo, al «mejor verano que jamás he tenido».

En aquella hora de Felipe yo deseaba apoyar su confianza sin quitar fuerza a su desesperación, dado que la desesperación puede llevar a una profundísima in-

tuición y al más valioso cambio. Porque a Felipe se lo hizo el incidente de su «derrumbe nervioso» y el subsiguiente verano en el que, como él dijo, había experimentado el más puro gozo que jamás había tenido. Es verdad que mucha gente se amilana cuando la desesperación o depresión tienden a encerrarse en su desesperanza. Yo esperaba que Felipe experimentara su desesperación constructivamente como una oportunidad. La desesperación puede actuar en la persona como el diluvio del Génesis; puede limpiar lo que era detritus, falsas respuestas, falsas boyas, principios superficiales, y dejar expedito el camino para nuevas posibilidades. Es decir, para una nueva libertad.

Sabemos en psicoterapia que los tiempos de desesperación son esenciales para que el cliente descubra capacidades y cualidades básicas ocultas. Yerran en el oficio aquellos terapeutas que sienten como incumbencia suya el tranquilizar al paciente en todo momento de la desesperación. Pues si el cliente no siente nunca la desesperación, es dudoso que jamás sienta algo por debajo de la superficie. Hay sin duda un valor en el que el cliente experimente que no tiene ya nada que perder por ningún lado; así puede estar a punto para cualquier salto que sea necesario. Esto me parece querer significar el dicho folclórico: «La desesperación y la confianza echan afuera el temor».

### CAPITULO 3

## Dinámica de la libertad

*No tengo que verlo ni que comprobarlo para ser libre. Yo soy libre aun en la abyección de la esclavitud. Yo gozo de la libertad del futuro, generaciones por delante de mí. Y cuando muera, yo moriré como un hombre libre, porque he luchado por la libertad toda mi vida.*

NIKOS KAZANTZAKIS, *Libertad o muerte*

*El hombre es libre en la medida en que tiene el poder de contradecirse a sí mismo y a su naturaleza esencial. El hombre es libre desde su libertad, es decir, puede hacer entrega de su humanidad.*

PAUL TILLICH

La libertad, por su misma naturaleza, es engañosa. La palabra es difícil de definir por razón de su cualidad inestable; la libertad está siempre en movimiento. Puedes definir lo que *no es*, o *aquello de lo que* quieres verte libre, por lo que la expresión «libertad de» no carece nunca de sentido. Pero es difícil precisar positivamente lo que es la libertad. Oímos siempre hablar de la *lucha por*, o el *combate por*, la libertad. Pero cuando alguien nos dice «en qué pongo yo la libertad», tenemos el sentimiento de que hay allí algo falso. Kazantzakis con razón establece: «La mayor virtud no es la de ser libre, sino la de luchar incansablemente por la libertad».

La libertad es como una nube alada de blancas mariposas que revolotean delante de ti cuando vas por el bosque; saltando en bandadas vuelan en infinitas direcciones. «Al tomar en tus labios la palabra libertad, escribe Loren Eisley, inmediatamente quitas la entidad que tratas de definir». En otras palabras, en cuanto llegas a tener conciencia clara de tu libertad, ya la has perdido.

Por ello nos encontramos casi siempre describiendo lo que *no* es más que lo que *es*. «Estoy libre esta mañana», quiere decir, no tengo que ir al trabajo. «Tengo libre un periodo de tiempo» significa que no tengo clase. Malinowski precisa:

«Frecuente y persistentemente se concibe la libertad como una cualidad. La libertad se parece mucho a la salud, a la virtud, a la inocencia. Lo sentimos más intensamente cuando lo hemos perdido». El diccionario tampoco nos da lo necesario para aliviar nuestra frustración. De los dieciocho diferentes significados en el *Webster's*, catorce de ellos son negativos, tales como «no llevado a la esclavitud» o «no sujeto a una autoridad externa». De las cuatro restantes, una se refiere a libertad política y las otras son simplemente tautológicas, tales como «espontáneo, voluntario, independiente».

Libertad es un continuo crearse a sí mismo. Como lo dijo Kierkegaard, libertad es expansividad. La libertad implica una cualidad infinita. El hecho de dispersarse en una serie de siempre nuevas posibilidades es en parte la razón de que la psicología ha soslayado con harta frecuencia el tema, porque la libertad no se deja pinchar con un alfiler para ser observada como querrían los psicólogos<sup>2</sup>.

En psicoterapia el modo más apretado que tenemos de apreciar la libertad es cuando alguien experimenta el «puedo» o el «quiero». Cuando un cliente en la terapia dice una de estas dos cosas, tengo siempre por seguro que sabe que he escuchado, porque «puedo» y «quiero» son afirmaciones de libertad personal, aunque sea sólo en imaginación. Tales verbos apuntan a un evento en el futuro, bien inmediato, bien a largo plazo. Implican que la persona que usa esos vocablos percibe cierto poder, cierta posibilidad, y que es consciente de la capacidad de usar tal poder.

### 1. Libertad de hacer, o libertad existencial<sup>3</sup>

A sabiendas de que el último significado de la *libertad* es engañoso, vamos a esforzarnos por definir el término lo mejor que podamos. La primera significación está en un nivel psicológico, como el dominio de las acciones de cualquiera:

«Libertad es la capacidad de detenerse ante estímulos venidos de muchas direcciones al mismo tiempo y, en esta pausa, de poner el peso de uno mismo en esta respuesta antes que en la otra».

Esta es la libertad que experimentamos en una tienda cuando nos paramos antes de comprar una camisa o una blusa. Sopesamos en nuestra imaginación cómo queremos aparecer con aquel lazo, qué va a decir tal o cual sobre ello, o qué color le va mejor, y así por el estilo. Y entonces compramos la pieza o vamos en busca de otra. Esta es *libertad de hacer* o libertad existencial.

La libertad se muestra del modo más interesante en el supermercado cuando pasamos nuestro carrito por entre los pasillos rozando con nuestra vista una tu-

<sup>1</sup> BRONISLAW MALINOWSKI, *Freedom and Civilization*, (New York, Roy, 1944), p. 74.

<sup>2</sup> Isaiah Berlin juzgó también oportuno en su libro sobre el tema distinguir dos categorías de libertad, una «negativa» y otra «positiva». Ver ISAIAH BERLIN, *Four Essays on Liberty* (New York, Oxford University Press, 1969).

<sup>3</sup> Utilizo el término libertad existencial para significar la libertad que acontece en nuestra existencia cotidiana. No quiero que se confunda con la filosofía existencial. He aprendido mucho de los temas y asuntos de la filosofía existencial, pero la imagen que aquí se da de la libertad es cosa mía, y no habría que identificarla con la filosofía de aquella dirección.

multuosa variedad de paquetes y botes de conservas en los anaqueles, tentándonos cada uno silenciosamente a través de su coloreada etiqueta con un «cómprame». Vemos los clientes visitantes con expresiones de indecisión, vacuidad, admiración, parándose de pronto bajo una inspiración, a ver cuál de estos alimentos será bueno para cenar esta noche. Los visitantes parecen hipnotizados, encantados, preocupados. Como pacientes de una sala de un hospital psiquiátrico, no me ven cuando me cruzo con ellos en dirección contraria. Las expresiones de admiración y dubitación son como un estado de preparación, de invitación, un ánimo abierto a los estímulos de las estanterías de cajas, para inclinar la balanza a hacer la elección, por éste o por aquel género.

Esta primera libertad es experimentada por cada uno de nosotros cientos de veces al día. Le corresponde el respetable vocablo de *decisión/elección*, cuando disertamos sobre la libertad en las clases de psicología, si es que disertamos en absoluto sobre la libertad en las clases de psicología.

La más profunda ilustración de este género de libertad es nuestra capacidad de poner preguntas. Toma, por ejemplo, cuando yo hago una pregunta después de oír una lección. El mero hecho de venirme a la mente una pregunta implica que hay allí más de una respuesta. Si no, no habría nada que preguntar en absoluto. Esto es libertad; ello implica que hay alguna posibilidad, alguna libertad de selección en lo que yo pregunto. El ponente se para unos segundos después de que yo he preguntado, barajando en su mente las posibles respuestas.

Sentimos que hay allí, en el poner preguntas y respuestas, una buena oportunidad para avanzar y que ello es de una más rica naturaleza que el mero responder a varios estímulos y seleccionar una respuesta. Cuestionar implica cierto juicio de valor, un cierto compromiso de la propia personalidad, una cierta invitación a participar, a tomar contacto, un cierto reto a considerar y aceptar una nueva idea.

Podemos ya movernos en el segundo nivel de nuestra definición. Solzhenitsyn ve la tendencia a una superficialidad en toda definición que sólo incluya la libertad de hacer. En su discurso en Stanford, al recibir el premio de la Hermandad Americana de la Institución Hoover afirmó:

«Lamentablemente en las décadas recientes nuestra idea de libertad ha ido disminuyendo y ha crecido bien poco en comparación con otras edades; ha sido relegada casi exclusivamente a la libertad de presión externa, a la libertad de coacción del estado, a una libertad entendida en su nivel jurídico y no más alto».

### 2. Libertad de ser, o libertad esencial

Mientras la «libertad de hacer» remite al acto, la «libertad de ser» remite a un *contexto* a partir del cual emerge la urgencia de actuar; remite a un más profundo nivel en la estructura de uno y es la fuente de la cual brota la «libertad de hacer». Por eso llamo a este segundo género de libertad *libertad esencial*. Esto se ilustra con el testimonio de Brono Bettelheim sobre sus dos años en un campo de concentración durante la Segunda Guerra Mundial. No tenía en absoluto libertad de hacer; se veía impotente para introducir un cambio de actitud en las SS. Tuvo empero lo que él llama su «última libertad», la libertad de escoger su actitud interior para con sus guardianes. Esa *libertad de ser* o *libertad esencial* encierra la posibilidad



de reflexionar, de ponderar, de donde la libertad de hacer preguntas, expresadas o no.

Un prisionero en San Quintín, entrevistado por Philip Zimbardo nos ofrece aquí el trampolín. El prisionero era chicano y poeta. No podía tolerar el entorno agresivo en la prisión y, por ello, cinco años antes se había encerrado en un confinamiento que con extraña ironía él denominaba «Maximo Centro de Ajuste» de San Quintín. Cito de sus palabras en la entrevista:

«Me han separado de mi familia; me han privado de tocar a mi chico. Han apagado el sol, la luna y las estrellas de mi vista, cambiando en hormigón y en acero la tierra y las flores y todo lo caliente y suave. El viento acariciando mi cabellera se ha cambiado en órdenes restallando en mis oídos.

Toda lágrima está prohibida en las filas. El vigor de mis músculos está atado con cadenas y empujones. Se han empeñado en negar mi existencia y casi lo han conseguido.

Me dejaron sin nada, sin nada, excepto un reducto íntimo, un espacio secreto, privado, al que no han hallado ningún acceso».

El que dice estas palabras no es ciertamente uno que esté buscando cuál elegir entre varios «estímulos». Claramente se trata de un género de libertad diferente expresada en frases como «reducto interior», «lugar secreto, privado», al que todavía ellos (los verdugos) no han encontrado el camino. Sigue:

«Es allí donde siento yo ser yo mismo, donde intento yo entender el qué y el por qué de mis enemigos y por qué mantengo yo viva mi voluntad de vivir en un infierno donde yo estoy para sentirme anulado, o lo más como un animal salvaje en cautiverio».

Notamos que no dice: «¿Qué haré yo?», sino más bien: «Trato de explicarme». Está empeñado en una sucesión de saltos dentro de los propios pensamientos, saltos que significan pasos de ruptura para hacerse camino hacia una nueva dimensión en relación consigo mismo. No es ésta ciertamente una libertad de *hacer*; es una libertad de *ser*.

Nos dice también, y esto es de gran importancia, que esto es por lo que conserva la voluntad de vivir. Es una libertad que vigoriza, que inspira, y él la interpreta reciamente como aquello a lo que debe su supervivencia en la agonizante soledad de confinamiento solitario. Concluye:

«Algunas veces me veo deprimido y con sentimientos de dejarlo todo; el descubrimiento de mis pensamientos me causa gozo. Así pues, mientras ellos no encuentren vía de quitarme mis pensamientos, soy libre. El pensamiento es libertad, la fuente de esperanza en las más desesperadas de todas las situaciones. Uno puede vivir sin ejercicio exterior de la libertad, pero no sin libertad».

En esta última chocante sentencia usa los términos como yo he preferido definirlos en este libro, «libertad» referida a un marco político. Podríamos sobrevivir bajo el fascismo o en prisión, odiar todo lo que podamos, pero la libertad está y se salva en el espacio interior. Este «espacio interior, lugar secreto», es absolutamente necesario para nuestra supervivencia como seres humanos. Es lo que da a la persona un sentido de ser; esto le da a uno la conciencia de autonomía, de identidad, la posibilidad de pronunciar el pronombre «yo» con toda la plenitud de su significación.

No quiero que se confunda esta libertad interior con puras afirmaciones sentimentales de ella. En la pieza de teatro de la guerra civil titulado *Shenandoah* hay un canto y danza realizados por un muchacho negro con las palabras: «Libertad, esa ficción mental». ¿Libertad una ficción mental para Martin Lutero King? ¿Libertad una ficción mental para los que hicieron la marcha de la libertad? ¿Libertad una ficción mental para Washington y para el ejército continental en el valle de la Forja? ¿Libertad una ficción mental para los participantes en los movimientos por la liberación de la mujer?

*No hay un auténtico espacio interior de libertad que no afecte también y cambie, antes o después, la historia humana.* Esto incluye la «última» libertad de Bruno Bettelheim, su influjo en la historia producido por la llegada de su libro lleno de penetración tras las experiencias del campo de concentración. Esto incluye la libertad descrita por el prisionero de San Quintín, cuyo influjo en la historia está ya en el hecho de ser citado aquí. Los lados subjetivos y objetivo de la libertad no pueden separarse uno del otro.

Me atrevo a afirmar que el prisionero que hemos citado es más libre que sus carceleros. En el poema que escribió en la prisión leemos estas palabras: «Aunque estábamos nosotros cargados de cadenas/El carcelero no era libre». No se puede negar que Epicteto, el esclavo, era más libre que su poseedor y amo. Nuestro prisionero también experimenta la libertad como una condición interior de la vida, como la fuente de su dignidad humana y como la fuente de su energía para componer poemas, «emborrionados desde el hoyo de mi prisión con el lápiz carcomido de mi celda».

La afirmación del prisionero de que el «descubrimiento de mis pensamientos me produce gozo» es un profundo comentario, asimismo, con muy anchas implicaciones para nuestras vidas. Su libertad no es libertad de seguridad, sino una libertad de descubrimiento. El gozo del descubrimiento de los propios pensamientos de uno es una verdad que rara vez oímos de ninguno que no la haya martillado en el yunque de años de soledad.

El prisionero de San Quintín nos dice también que su «pensamiento es libertad» y su «fuente de esperanza». En la libertad de ser surgen continuamente nuevas posibilidades de nuevos descubrimientos sobre uno mismo, nuevos arrebatos de la imaginación, nuevas ideas de lo que el mundo y la vida en él puede ser. Talamantez no nos habla de una esperanza *para* algo, proclama que la libertad para pensar es *ella misma* esperanza, ocurra o no ocurra algo relacionado con ella.

Lo que Agustín aquí *libertad de ser*, o libertad esencial, es paralelo, pienso yo, a lo que Agustín denomina «libertad mayor», lo mismo que lo que yo llamo *libertad de hacer* es paralelo a la «libertad menor». La libertad esencial es la esencia, a partir de la cual brotan otras formas de libertad.

Semejantemente escribe Schelling: «En el concepto de libertad tenemos lo que Arquímedes buscaba y no encontró, un soporte en el que pudiera la razón aplicar su escala, no poniéndola en el mundo presente ni en el futuro, sino sólo en el *interno sentido de la libertad*, porque ésta une los dos mundos en sí, y tiene que ser por ello el principio de explicación de los dos»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING. Ed. inglesa, *Works*, vol 1, p. XXXVII. Los subrayados son míos.

Como el prisionero de San Quintín lo demostraba en su entrevista, esa libertad es la fuente de su gozo y de su espíritu. Lo primero lo testifican sus palabras: «[Ello] me da gozo». Lo del espíritu lo muestra su valentía, su esperanza, el mero hecho de sobrevivir y guardar su salud y la fe en la posibilidad dentro de una situación en la que mucha gente habría abandonado el campo mucho antes dándose a la desesperación y probablemente buscando refugio en la psicosis. Dice en un poema escrito cuando estaba en la prisión que la locura era su constante compañera, pero que él se las arregló para dominarla metiéndola, como tema, en sus escritos.

Supervivientes de los campos de concentración dan un testimonio semejante de esta esencial libertad y del hecho de que los prisioneros, que eran capaces de elegir su propia actitud frente a las SS, no eran espiritualmente esclavos. Es ésta una buena prueba pragmática, si fuera ello necesario, de la realidad de su esencial libertad.

Picasso nos proporciona otra ilustración de la libertad de ser frente a la libertad de hacer. En 1904 Cézanne propuso a otros pintores «interpretar la naturaleza en términos de cilindro, de esfera, de cono». Picasso, un joven artista prodigio entonces, tenía bien asimiladas las reglas y la disciplina de su arte. Podía pintar bellamente y conocía las leyes de la perspectiva y de la proporción. Todas estas reglas estaban «dadas», lo que yo atribuyo al destino. Picasso salió adelante con su carrera. En su primitivo período azul, especialmente en sus pinturas de aldeanos españoles, cada rasgo está soberbiamente pintado. Pero es todavía *libertad de hacer*, o libertad existencial.

Picasso, un artista de empuje y de gusto, luchó contra las fronteras. ¿Tuvo que traspasar las viejas reglas para empujar hacia nuevos rumbos?

En 1907 se produjo el estallido en la pintura con el cuadro de *Les Femmes d'Alger*. Esto marcó el nacimiento del cubismo. Ya no se trataba de pintar brazos y piernas con perfección según un canon académico; no se trataba ya de colocar los dedos como están en la realidad. El reto era ver el cuerpo humano incorporado a las formas de la naturaleza, lo que Picasso hizo en esta pintura con una perfección nunca alcanzada antes. La cuestión era ahora cómo las líneas de los brazos y de las piernas de las mujeres se relacionaban con el espacio, cómo se contenían bien en el lienzo y cómo se ajustaban entre sí. «El cilindro, la esfera, el cono» se hacían ahora visibles a todos. Los conos que vemos cuando miramos a las montañas, las líneas curvas que marcan la arena al golpear de las olas, las líneas perpendiculares de las planicies cortadas por las verticales de los árboles que se levantan en la horizontal de los campos, todo esto es parte de nuestros cuerpos y de nosotros mismos, dentro del asombroso equilibrio con el que andamos, del ritmo con el que respiramos y con el que late nuestro corazón<sup>5</sup>.

El estallido del cubismo, prefigurado por Van Gogh y Gauguin y perfeccionado por Cézanne y Matisse, demuestra la libertad de ser en contraste con la libertad de hacer. El «salto» se convirtió en un nuevo contexto en el cual había desde ahora que mirar las pinturas. Esto cambia también la actitud con la que hemos de contemplar los cuadros, y esto cambia las preguntas que los artistas se hacen sobre sus obras. Esto lanza una nueva luz sobre lo que es nuestra relación con la naturaleza.

<sup>5</sup> No queremos decir que el cubismo sea la forma suprema del arte, ni que a todos les haya de gustar, sino sólo que representa un momento importante y para el día de hoy crucial

El cubismo levanta un mundo de nuevas posibilidades y nos brinda una nueva unidad en relación con nosotros mismos y con el universo. El modo nuevo como estos artistas operaron con el espacio en la primera década de este siglo, por ejemplo, presagió «la era del espacio», que iba a ser tenida y reexpresada por intelectuales y científicos en los años 60. Esto ilustra el hecho de que un artista habla por toda la comunidad de sus colegas y, en tanto, por sí mismo y por un determinado momento cultural.

### 3. ¿Hay un conflicto entre la libertad de hacer y la libertad de ser?

Nos sale al paso una cuestión interesante. ¿Son la libertad de hacer y la libertad de ser encontradas entre sí? ¿Por qué algunos sólo viven la libertad esencial cuando ocurre algo no libre en la libertad existencial? Esta parece haber sido la experiencia de los supervivientes de los campos de concentración. Solzhenitsyn testifica que esto fue verdadero en los años de los campos rusos de trabajo; cuando se suprimía toda libertad de hacer, se sentía uno compelido a la libertad esencial. Esto fue también la experiencia de los componentes de la marcha de la libertad que fueron metidos en prisión, como lo muestran diversos libros que salieron luego con títulos como: *Yo encontré mi libertad en la cárcel*. San Pablo asienta que aun en la esclavitud el cristiano es un liberado, sentencia que parece al pronto por necesidad paradójica, pero que cobra sentido a medida que se la medita.

¿Desembocamos en la libertad esencial sólo cuando nuestra existencia de cada día sufre un fallo? Porque mientras los más de los seres humanos están instalados en su pan y bienestar, están tranquilos, arguye el Gran Inquisidor. Pero cuando fallan el pan y el bienestar, ¿es entonces y sólo entonces esta gente empujada a las profundidades esenciales de la experiencia? Si respondemos sí a los interrogantes, todavía negamos la idea popular de que los seres humanos nos movemos en la vida inevitablemente según una escala de necesidades, desde lo biológico, por lo psicológico hasta lo espiritual. Esto significaría que la gente evoluciona mediante el conflicto y la lucha, y que no se da una tranquila y pacífica evolución de necesidades inferiores a superiores. Ayunar, como una vía para alcanzar el plano religioso, es un ejemplo de esto. La «teoría de la calamidad», como Richard Farson la declara, es otro ejemplo. Esta teoría dice, en efecto, que en la calamidad, en el sufrimiento, muchas gentes se ven forzadas a mirar para adentro y a dar el necesario salto a niveles superiores, como lo hemos notado antes.

¿Es el confinamiento, por el simple hecho de proporcionar tiempo para pensar, un dato de lo que es necesario para la experiencia de la libertad esencial? Talamantez estuvo, naturalmente, en la cárcel. John Lilly también piensa que el confinamiento es esencial en los experimentos que llevó a cabo con cámaras mecánicas de aislamiento. La persona flota en total oscuridad dentro de una cámara en la que está en estado de ingravidez, sin ningún estímulo del mundo exterior. Entonces tienen lugar al parecer cosas radicales y muchas veces altamente positivas a algunas personas en el plano de la libertad de ser. Cuando los seres humanos no pueden evadirse, cuando no pueden correr a este o aquel espectáculo, ceder a la adición o a la «tele», o llenar su tiempo con otras diversiones; cuando estas avenidas de fuga están ya cerradas, se ven obligados a oírse a sí mismos.



Pero aquí llegamos a una pregunta fascinante: *¿No será nuestro destino el mismo nuestro campo de concentración?* ¿No será el destino que cruza nuestras vidas lo que nos fuerza a mirar nuestro cautiverio? ¿No será que el afrontar nuestro destino, que es el designio de nuestra vida, nos cerca con el confinamiento, con la estrechez, muchas veces con la crueldad, que nos fuerza a mirar más allá de los límites de la acción de cada día? ¿No será el invencible temor de la muerte, sea uno joven o viejo, el campo de concentración de todos nosotros? El hecho de que la vida es un gozo y un cautiverio al mismo tiempo, ¿no será bastante para volver la vista a considerar los aspectos más profundos del ser? Esto es la grandeza de nuestra vida y nuestra «serena desesperación» que proclama Thoreau al mismo tiempo.

James Farner nos habla de las luchas de CORE para ayudar a la gente de color a cambiar la abstracta proclamación de la libertad puesta en el papel por Abraham Lincoln por una real y efectiva libertad. Desde las batallas que él y sus seguidores llevaron a cabo y desde la violencia que tuvieron que soportar, escribe:

«En el mero hecho de trabajar por la causa impersonal de la libertad, de la libertad de la raza, uno experimenta, casi como una gracia, un alto grado de la libertad personal. O llama tú a esto una nueva comprensión de la propia identidad, una iluminación de lo expansivo de los propios límites»<sup>6</sup>.

El identifica esto como la «fuente radical» de la libertad; yo lo llamo libertad de ser. Cuenta un incidente en el que él y sus seguidores soportaron la brutalidad de la policía y «los hombres y mujeres que estuvieron entre mí y el populacho dispuesto a linchar, gradualmente, en el transcurso de aquellos dos días violentos, tomaron la decisión de actuar en vez de conducirse pasivamente».

#### 4. Crecimiento en la libertad

Nuestra capacidad, como seres humanos, de imaginar, de pensar, de admirar, de ser conscientes, son todos grados de libertad. «Tratándose de la mente, escribió Bertrand Russell, no hay límites». Con nuestra imaginación podemos trasladarnos en un instante tres mil años atrás y oír al ciego Homero recitar sus cantos narrativos alrededor de un fuego de campamento en Macedonia. O podemos tomar asiento, de nuevo en un instante, en los graderíos de piedra del teatro de Dionisio en la clásica Atenas, y ser arrebatados por los dramas de Sófocles y Esquilo. O podemos proyectarnos a nosotros mismos en el futuro el número de años que deseamos. El hecho de que todos estos actos pueden ser puestos instantáneamente, que podemos *simultáneamente dominar el espacio y el tiempo*, es ello mismo indicativo de la naturaleza de la libertad.

La libertad personal puede ser mirada como el *grado de movimiento* posible al organismo. Santo Tomás distingue cuatro clases de existencia. Primero, la de las cosas inertes, como las rocas, con el simple *existir*. Segundo, las cosas que *existen y crecen*, como los árboles. Tercero, las que *existen, crecen y se mueven*,

<sup>6</sup> JAMES FARMER, *Freedom-When?* (New York, Random House, 1965), p. 17-18.

como los animales. Cuarto, las criaturas que *existen, crecen, se mueven y piensan*, como los seres humanos. (Para nosotros, en nuestra tradición anglosajona, el término *conciencia* hubiera sido más adecuado). Cada una de estas etapas representa la libertad en su progreso gradual, mirada según el grado de movimiento de cada una sobre las anteriores.

Un biólogo suizo, Adolf Portmann, expresa esto diciendo que hemos nacido con la libertad prefigurada en la potencialidad de movimientos del infante. «El juego libre de los miembros que da al bebé tantas más ricas posibilidades que las que tiene el simio o mono recién nacido, nos recuerda que nuestro estado al nacer no es simplemente el de un ser indigente, sino que está caracterizado por una significativa libertad»<sup>7</sup>. Esta libertad de movimiento que, como demuestran experimentos contemporáneos, comienza ya en el útero, adquiere un gran empujón cuando se corta el cordón umbilical, y continúa a medida que el recién nacido crece. Un salto adelante en el grado de movimiento se produce cuando el niño puede arrastrarse; cuando aprender a andar; de nuevo cuando va a la escuela. Todos estos son crecimientos cuantitativos en el grado de movimiento del niño humano, en términos náuticos, «rango de crucero». El movimiento es crecientemente psicológico tanto como físico, y tiene el psicológico sus raíces en el gran salto del niño cuando aprende a hablar.

Todos estos «saltos» desde el nacimiento, los hechos en los que uno se va diferenciando de sus padres, pueden ser vividos como experiencias psicológicas de nacimiento reiterado. De ahí que pueden generar angustia, lo mismo que proporcionar retos y oportunidades. En la adolescencia hay otros saltos cuantitativos que incrementan el grado de movimiento del joven, muy notablemente en el terreno sexual. Uno experimenta la «alarmante posibilidad de ser capaz» como dice Kierkegaard. Ida al colegio, casamiento, ganarse la vida, traslado a otra ciudad, todo esto puede ser mirado como grados de crecimiento en el rango personal de la libertad.

La libertad es un movimiento hacia *afuera*, mientras el lazo que ata a las personas, particularmente a la madre, retiene en casa. Se da un fino equilibrio entre los dos polos. Si hay poca salida afuera y mucha dependencia en casa, la libertad puede ser sofocada en favor de la seguridad que tiende a transformarse en fuga de la libertad. Si hay mucho salir afuera y poca seguridad al abrigo de la casa, la persona puede llegar a ser patológicamente angustiada y puede tirar por otros caminos que paralizan la libertad. Cada uno de estos nuevos niveles de movimiento consiste en alargar el rango de crucero propio, cortando los lazos biológicos que ligan a la casa, a la madre, y al padre, y en establecer en su lugar otros lazos psicológicos y espirituales. Vimos en el caso de Felipe, cuando se reconcilió con su pasado y su presente, y en su conversación con su madre, en la que no habló tanto de lo que hubiera debido hacer ella por él, cuanto de lo que ella *hizo* por él. El la admiraba y la apreciaba. Obviamente, su madre no había cambiado; el cambio en el recuerdo vino realmente del cambio de la actitud de Felipe para con ella. A esta altura de la vida la pregunta dinámica, muy raramente es: ¿qué pasó?, sino más bien *¿cuál es tu actitud respecto de lo que pasó?* La libertad conseguida hace ahora posible a Felipe *cambiar el contexto* en el cual ver a su madre. Esto es libertad de ser.

<sup>7</sup> ROLLO MAY, *Psychology and the Human Dilemma* (New York, Norton, 1979), p. 21.

El último y definitivo salto en este crecer del movimiento, en este proceso itinerante, acaece en el lecho de muerte de cada uno cuando, como dice Otto Rank, caminamos al último estadio de nuestra diferenciación.

En terapia, en la que asumo que la finalidad central es, como he dicho, ayudar al paciente a descubrir, afirmar y hacer uso de su libertad, encuentro que es importante, cuando el paciente alega total impotencia, el decirle que ponga un pie delante del otro para venir a mi consulta. Y él *puede*. En un grado así de libertad, minúsculo como es, comenzamos a construir.

Cada paso dado en el crecimiento de la diferenciación trae un nuevo sentido de responsabilidad equivalente a la nueva libertad. El sentido de responsabilidad, capacidad de respuesta, como la palabra puede entenderse, incluye una conciencia de las necesidades de los otros, dado que vivimos juntamente en comunidad de familia o de pueblo, junto con la capacidad de responder también a las necesidades de uno mismo. Elegimos la manera de responder a los otros que forman el contexto dentro del cual nuestra libertad se desarrolla. La paradoja de que uno puede sólo ser libre si es responsable para con los otros, es el punto central y total de la libertad. Pero la inversa es igualmente verdadera; uno sólo puede ser responsable para los otros si es libre. Esta es la razón por la que el argumento de los que objetan que estamos totalmente determinados, engendra irresponsabilidad. Tienes que tener alguna conciencia de que tus decisiones *contribuyen* de veras a responder por los demás.

El sentido de la responsabilidad comienza en la relación del infante con la madre; cuando va creciendo, el infante aprende que la madre tiene sus propias necesidades. Ya no viene siempre que llores, y no puedes morder el pezón de la madre sin que se dibuje un gemido de dolor en su rostro. El crecimiento tiene siempre dos lados simultáneos: libertad y responsabilidad, una equivalente a la otra, una necesaria para la otra. No dejamos solo al niño de tres años en la avenida Broadway de Nueva York. No ha desarrollado su responsabilidad para permitirle esa libertad.

Albert Camus expresa bien esto:

«El fin del arte, el fin de una vida sólo puede ser incrementar la suma de libertad y responsabilidad que se encuentra en toda persona y en el mundo»<sup>8</sup>.

Con esta función de limitar la libertad, la responsabilidad es un aspecto del polo del destino. Por el hecho de haber nacido de una mujer, en contraste con un nacimiento en el laboratorio, hemos de reconciliarnos con la madre, no sólo como fuente de nutrición, sino creciente y progresivamente como persona que lleva su propio destino. La libertad crece para uno mismo en la medida en que crece la conciencia que se tiene del destino de los demás.

Es significativo que la nueva capacidad para la libertad medida con el movimiento se actualiza hoy en forma de arte, concretamente en la danza. La gente baila ballet, baile popular, jazz, baile de salón, *t'ai chi*, como expresión de posibilidades estéticas. Cada forma de arte se desarrolla como una forma ritual para expresar la

alegría y la libertad. «Para nosotros», escribe Alan Oken, en *La edad de Acuario*, «la música rock representa la libertad... libertad para sentir, para percibir la unidad con una más alta fuerza colectiva, para movernos juntos con un ritmo cósmico». Uno «baila de gozo», o para expresar su sexualidad o sentimientos religiosos, como en los giros de los santones musulimes, o para «excitar con el tambor» al fragor del combate, como los bailes guerreros de los primitivos americanos.

Movimiento y expansión de la libertad son expresiones simbólicas del curso de la vida del hombre, desde el nacimiento hasta la muerte.

<sup>8</sup> ALBERT CAMUS, «Paganos y cristianos», en *Resistance, Rebellion and Death*; trad. de J. O'Brien (New York, Knopf, 1963).

## CAPITULO 4

### Paradojas de la libertad

*Ved cómo cada cosa crea inmediatamente su contraria. La guerra se continúa con los momentos de paz. La necesidad se origina de la abundancia. En el mismo laboratorio los mismos hombres investigan sobre lo que es para matar y sobre lo que es para curar, laborando por ambas cosas, el bien y el mal.*

PAUL VALERY

La libertad, como le hemos dejado asentado, está cargada de paradojas por razón de su singular carácter. Para que hubiera alguna libertad para andar por las calles, o para llevar el ganado por las ciudades fronterizas, por ejemplo, la ley y el orden fueron necesarios. La seguridad es el opuesto de la libertad; con todo, un cierto grado de seguridad es esencial si la libertad ha de existir en absoluto. Spinoza sostuvo que la finalidad del gobierno es preservar una suficiente seguridad a fin de que cada uno pueda vivir sin miedo de su prójimo. «*Tener que*», habla paradójicamente Dorothy Lee, «es extrañamente *liberador*».

Empleo el término *paradoja* para describir la relación entre dos cosas opuestas, las cuales, aunque estén enfrentadas entre sí y parezcan destruirse la una a la otra, no pueden existir la una sin la otra. Dios y el Maligno, el bien y el mal, la vida y la muerte, belleza y fealdad, todos estos opuestos parecen estar emparejados el uno con el otro. Pero la paradoja está en que el enfrentamiento con el uno alienta y vitaliza al otro. La vida es más viva, más sabrosa, cuando somos conscientes de la muerte; y la muerte tiene su significación sólo porque la vida está allí. Dios necesita del Maligno. La libertad se mantiene viva sólo cuando la confrontamos con el destino. Los opuestos se benefician recíprocamente; cada uno da fuerza y dinamismo al otro.

La emoción provocada en nosotros por la paradoja es de sorpresa y asombro. La afirmación de que Dios no puede existir sin el Maligno cae fuerte a aquellos que creen que la vida es un billete de ida para el paraíso. El hecho de que lo masculino y femenino necesite de las diferencias entre uno y otro sexo, detiene a

aquellos que chapotean en simplistas esperanzas de una nueva venidera apuesta andrógina.

Heráclito proclamó que «la gente no entiende cómo aquello que le es contrario, está al mismo tiempo conforme consigo; la armonía consiste en la tensión opuesta, como en el arco y la lira»<sup>1</sup>. Esto lo ilustraba con el arco y la cuerda; uno puede disparar el arco sólo por razón de la tensión ejercida al tensar la cuerda hacia uno. O mirando la estructura de la lira y de sus cuerdas. Cada uno de estos dos opuestos nos es útil en virtud de la tensión puesta entre dos fuerzas.

La paradoja que registramos en este capítulo es la que se da entre la libertad y el destino. Puede establecerse en varias maneras. Una es que la libertad saca su vitalidad, su autenticidad, de su yuxtaposición con el destino. Y el destino, tal como la muerte, es importante para nosotros por el hecho de que está permanentemente amenazando nuestra libertad; la de la gran guadaña está al final de cualquier camino que yo tome; pero independientemente de lo angosto del camino en que se encuentre la libertad, nuevas posibilidades nos llaman en nuestros sueños, en nuestras aspiraciones, en nuestras esperanzas y acciones, y la posibilidad nos empuja al reconocimiento, al encuentro, a la confrontación, al compromiso, o a la rebelión contra nuestro destino.

La paradoja es fundamental en la psiquiatría, un aspecto no tenido en cuenta por muchos terapeutas. Felipe, por ejemplo, alcanzó su libertad personal sólo cuando se reconcilió con las paradojas de su vida. La principal fue su relación de amor y odio con su madre. Pero hubo allí otras paradojas derivadas, tales como su relación de dependencia-amor respecto de Nicole. La mayores experiencias, como el nacimiento, la muerte, el amor, la angustia, la cultura, no plantean problemas que resolver, sin paradojas para aceptarlas y hacerles frente. Así, en la terapia hablaremos de resolver problemas sólo en cuanto es una vía para hacer más evidente la existencia de paradojas en nuestra vida<sup>2</sup>. Justamente, como la aceptación de la angustia normal en nuestra vida ordinaria es necesaria si queremos librarnos de la angustia neurótica, así, la aceptación de la paradoja normal de la vida —amor, odio, vida, muerte— es necesaria si hemos de conseguir libertad de los aspectos compulsivos y neuróticos de nuestros problemas.

La confusión relativa a la libertad en nuestros días está en que hemos concebido la libertad como un arco sin una cuerda que lo mantenga en tensión, o como una lira sin la propia estructura que le dé la tensión suficiente para producir música. Fuimos creados libres, nos dice la Declaración de Independencia americana, y de ahí deducimos que no hay límites. La libertad ha perdido así su vitalidad. Se ha desvanecido como una llama que se apaga en nuestra chimenea cuando más la necesitamos.

<sup>1</sup> KATHLEEN FREEMAN, *Ancilla to the Pre-socratic Philosophers* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1948), p. 29. También Heráclito estableció: «Lo que está en desacuerdo está de acuerdo, y de las cosas que difieren entre sí, sale la más hermosa armonía» (p. 25).

<sup>2</sup> Uno de los más comprensivos y expertos analistas ingleses, D.W. Winnicott escribe claramente que desea «prestar atención a las paradojas... Mi aportación es el ruego de que una paradoja sea aceptada, tolerada y respetada, no que sea resuelta. Recurriendo a un funcionamiento intelectual de cortante agudeza, es posible resolver la paradoja, pero ello es a precio de la pérdida del valor de la paradoja misma» (*Playing and Reality*) (Harmondsworth Pelican, 1974; el subrayado es de Winnicott). Y de nuevo: «Me gustaría volver a recordar aquí que un rasgo esencial en concepto de objetos y fenómenos transaccionales... es la paradoja» (*Ibid.*, p. 104).

## 1. El Gran Inquisidor

La más penetrante y profunda descripción de las paradojas de la libertad humana está seguramente presentada en Dostoyevski, en su leyenda del Gran Inquisidor en *Los hermanos Karamazov*. La leyenda nos lleva a la Sevilla del siglo XVI, con la quema de un centenar de herejes en la plaza pública. Este «grandioso auto de fe», como lo llama Dostoyevsky, es presidido por el cardenal de la Iglesia, el Gran Inquisidor, en la presencia del rey, de los caballeros y de las damas de la corte. El pueblo todo estaba allí amontonando leña en la pira a los pies de los herejes moribundos.

El día siguiente, antes de recomenzar la quema, Jesús vuelve a Sevilla. «Vino calladamente, inadvertido, pero, cosa extraña, todo el mundo le reconoció... El pueblo se siente irresistiblemente arrastrado hacia él, le rodean, se agolpan en torno a él, le siguen. El se mueve sin ruido en medio de ellos con una gentil sonrisa de infinita compasión... La multitud gime y besa la tierra bajo sus pies. Los niños arrancan flores delante de él, cantan, entonan el "Hosanna", "Es Él, es Él"».

Llegando de la catedral el Gran Inquisidor, un hombre alto y erecto, de noventa años, de ojos penetrantes, «en los que arde un fuego siniestro», lo inspecciona todo. Después de observar unos pocos momentos, manda a sus guardias de palacio arrestar a Jesús y meterle en la cárcel. Llegada la noche, a cubierto de las tinieblas, el Inquisidor viene a la prisión y habla al silencioso prisionero: «¿Eres tú, tú?... ¿Por qué has venido a molestarnos?... Mañana te condenaré y te quemaré como el peor de todos los herejes. Y el bendito pueblo que hoy ha besado tus pies... a una mínima señal mía correrá a amontonar tizones en tu hoguera».

El núcleo de su acusación es que Jesús predicó al pueblo la libertad; les prometió y esperó que llegaran a ser libres. «¿No les dije muchas veces: "Yo os hago libres"? Sí, a mucho coste lo hemos pagado», sigue hablando el viejo. «Durante quince siglos hemos sido zarandeados, luchando a brazo partido contra tu libertad, pero ya esto se ha terminado y superado para dicha nuestra. Permite que te diga que hoy el pueblo está más persuadido que nunca de que gozan de la perfecta libertad; claro que ellos han traído su libertad a nosotros y la han puesto humildemente a nuestros pies. Tú les diste una promesa de libertad, la que ellos en su simplicidad y natural rudeza no pueden entender, la temen y la miran con recelo, porque nada ha habido más insoportable para un hombre o para la sociedad humana que la libertad».

La gran equivocación de Jesús, arguye el Inquisidor, fue el rechazo del poder mágico ofrecido por Satanás: «Vuelve estas piedras en pan, y el género humano vendrá a ti como en manada, agradecido y obediente, aunque siempre temblando de que en cualquier momento retires la mano y no les des tu pan... ¡Oh, nunca, nunca podrán alimentarse a sí mismos sin nosotros! Ninguna ciencia les dará pan mientras se mantengan libres. Al final gritarán: "Hacednos vuestros esclavos, pero dadnos de comer..." Yo te digo que el hombre por ninguna otra ansia está tan atormentado como por la de encontrar enseguida alguien al que alargar aquel regalo de la libertad con el que la malhadada criatura ha nacido».

Aunque el Gran Inquisidor arguye que los seres humanos escogerán pan y seguridad, que simboliza el pan, mas bien que la libertad, no es un caso materialista. Es consciente de que la Iglesia, para quitar la libertad del hombre, tiene que quitarle la carga de la conciencia moral y ahorrar a los hombres y a las mujeres el fardo



del conocimiento del bien y del mal. Porque la elección moral, la libertad de conciencia, es la más seductora de todas las cosas. El ser humano necesita tener una firme idea sobre el sentido y fines de la vida y, si no, irá hacia el suicidio. En verdad, el ser humano necesita tres cosas, él lo afirma, todas las cuales puede la Iglesia proporcionarle: «Misterio, milagro y autoridad». Esto libera al pueblo, no sólo del hambre física, sino de conflictos de conciencia, yo añadiría, los libera de la admiración, del temor, de la independencia y de un sentido de autonomía. En el mundo que representa el Gran Inquisidor el anhelo de la seguridad en todos los niveles de la vida ha triunfado.

Al pueblo se le dirá que tiene que creer; la Iglesia le informará cuándo pueden acostarse con sus amantes o sus esposas y cuándo no. El Gran Inquisidor presenta un cuadro halagüeño: ya no habrá crimen, por tanto ningún pecado. Ciertamente, la Iglesia tiene que mentir para hacer todas estas cosas, lo admite él, particularmente cuando dice al pueblo que todavía sigue a Cristo, y «este engaño será nuestro sufrimiento», dice el Inquisidor. La Iglesia ha estado siguiendo a Satanás, lo admite él, «el astuto y terrible espíritu, el espíritu de la auto-destrucción y de la negación de la existencia». La Iglesia se enfadó hace ocho siglos, en el 756, cuando Pipino el Breve, rey de los francos, entregó Ravena al papa Esteban III, estableciendo con ello el poder temporal de los Papas. Pero todo esto le permitió a la Iglesia el «hacer un plan universal de felicidad para el género humano»; se aplicará a «reunir a todos en un unánime y armonioso hormiguero». «Los humanos son como niños desgraciados», pero la felicidad de los niños es la más suave de todas.

Cualquier pecado será perdonado si se comete con permiso de la Iglesia. Si el pueblo es obediente, y la obediencia ha sido encumbrada a la más alta virtud, se les concederá tener hijos propios. Todos, millones de ellos, serán felices. Todos, es decir, a excepción de los que dirigen este gran programa. «Sólo nosotros, los cien mil que gobiernan sobre ellos, serán infelices», dice el Inquisidor, aquellos «que guardan el misterio», aquellos que han echado sobre sí mismos la maldición del conocimiento del mal».

Finalmente fija sus ojos en el rostro de Jesús y le desafía: «Júzganos si puedes y te atreves... Yo también aprecié la libertad con que tú bendijiste a los hombres... Pero yo deserté y me uní a la reata de los que *“han corregido tu obra”*... Te quemaré por haber venido a molestarnos. Porque si alguien jamás mereció nuestros fuegos, eres tú. Mañana te enviaré a la hoguera. *Dixi*».

Lo que más agudamente nos hiere es la despectiva imagen que el Inquisidor tiene del linaje humano. Los seres humanos son débiles, ordinarios, viciosos, viles, malhadados, desgraciados, desesperanzados, pecadores, y tienden siempre a la rebelión si no están rigurosamente contenidos. El supremo principio moral para tales criaturas, y lo que predica la Iglesia, es la obediencia. Los seres humanos han de expresar su infantil gozo, su contento y otras emociones, siempre dentro del campo de jurisdicción de la Iglesia. «Yo juro, grita el Inquisidor a Jesús, que los humanos son esclavos por naturaleza». Ellos no pueden por sí solos afrontar «la maldición del conocimiento del bien y del mal». Así el Inquisidor empuja al género humano de nuevo hacia atrás, al preconsciente estado de inocencia en el Jardín del Edén. Ninguna prueba como ésta de que la libertad es el signo de nobleza de los seres humanos, de que sin ella se hacen tan ruines.

La leyenda del Gran Inquisidor nos plantea agudas cuestiones a cada uno de nosotros. ¿Elegimos más la comodidad que el riesgo? ¿La adormecedora pereza

que la duda creativa? ¿Elegimos continuar en una lánguida e irrelevante ocupación, porque la paga es segura, o elegimos un matrimonio deshecho por miedo a la soledad si nos separamos? ¿O elegimos pegarnos a la seguridad de la casa de las muñecas, como haría Ibsen? ¿Elegimos salirnos afuera en las pendencias matrimoniales más bien que afrontar las inevitables incomprensiones y bofetadas al propio narcisismo metiéndonos de lleno en los problemas?

El Gran Inquisidor confiesa simbólicamente que sabe que la paradoja de la libertad es demasiado real. Ellos, los responsables oficiales de la Iglesia, tienen que hacer frente a la paradoja, aunque tengan éxito en apartar al género humano de ella. La paradoja, lo admite el Inquisidor y está implicado en sus palabras, está presente en todas las personas que tratan de realizar su existencia. Pero la Iglesia apartará al género humano, en su conjunto, de la auto-realización, de pasar por las crisis de la libertad por las que pasa cualquiera en su proceso de crecimiento. Quiere conservar al género humano en estado de niños, que nunca gustan el fracaso, la lucha, la aspiración, la rebelión y el gozo de la vida que emana del sentido de la dignidad humana. Ellos ~~nunca entenderán la ironía que hay en aquel~~ seductor personaje del *Mundo feliz* de Aldous Huxley, el indio ~~que~~ continúa a Shakespeare y anda vagando a caza del sufrimiento... Aquellos «niños» del Gran Inquisidor nunca percibirán la emoción del drama de *El rey Lear*, ni conocerán la delicia de *El sueño de una noche de verano*, ni serán sacudidos por la *Novena Sinfonía* de Beethoven.

## 2. Libertad y rebeldía

La cosa que más revuelve al Gran Inquisidor, la que amenaza a su presumida complacencia, es el espíritu de rebeldía en el ser humano: esto le obsesiona; vuelve a ello una y otra vez. «El hombre ha sido creado rebelde», constata con aflicción, y ¿cómo pueden los rebeldes ser felices? ¿Qué es lo que le enseñó que él (el hombre) en todas partes está en rebeldía contra nuestro poder y se enorgullece de este estado de rebelión? Es la jactancia de un niño, de un adolescente. «Evidentemente el género humano es esclavo», se dice a sí mismo reanimándose, «aunque rebelde por naturaleza». Se promete que esos conatos de oposición serán inútiles, «aunque el hombre pudiera hacerse cien veces rebelde».

Es buena razón dentro del contexto. La rebeldía<sup>3</sup> es la única vía por la que los seres humanos demuestran que no son lo que les achacaba el Gran Inquisidor, «esclavos, bajos, viles, débiles y cobardes».

<sup>3</sup> Como el psicólogo B. SKINNER, que no puede admitir ninguna condición de profunda rebeldía en los seres humanos, y ataca a Dostoievski como escritor para «neuróticos». En las *Memorias del subsuelo* Dostoievski describe largamente la obstinación, testarudez y redomada malicia que forman parte del destino de los seres humanos. «Movidos por una negra ingratitud, te jugarán una mala pasada para ver si los hombres son todavía hombres y no teclas de piano... Y si puedes tú mostrar que el hombre es sólo una tecla de piano, él todavía haría algo llevado de su fina perversidad, crearía destrucción y caos, sólo para salirse con la suya... Y si todo esto pudiera ser de antemano prevenido y analizado, previendo que iba a ocurrir, entonces él, deliberadamente caería en la locura para sacar la suya adelante».

Skinner, citando lo anterior, añade: «Esto sólo se explica como una reacción neurótica... Pocos hombres han demostrado esto y muchos se han regocijado con la pintura de Dostoievski, porque en

Esta terca tendencia a la oposición del género humano, levanta una cuestión: ¿es la posibilidad de la rebeldía necesaria e inevitable para la libertad humana? Yo respondo, sí. La libertad, lo hemos visto, se conoce sólo cuando algo se le opone y priva de ella. Por eso la *libertad* existe sólo en compañía de palabras como *resistente*, *opuesto*, *rebelde*. No entiendo rebeldía en el sentido de fijación de modelos infantiles de rabieta y rechazo, ni en el sentido de la pura destructividad, o rebelión por rebelión, o por el afán de saltar a una evasiva experiencia en un sector de tu vida, para evitarte un compromiso en otro.

He mencionado la capacidad de rebeldía como defensa de la dignidad humana. Entiendo el acto de reconciliarse con la propia autonomía aprendiendo a respetar el propio «no». Así la capacidad de rebeldía es la base de la independencia y el guardian del espíritu humano. La rebeldía preserva el núcleo de la existencia, al ser consciente de la propia existencia como uno mismo. La capacidad de rebeldía encarece la eficacia de la propia cooperación. De otra forma uno se reduce a ser un simple peso inerte más que un ser humano pronto a la cooperación. Y si uno aprecia estas cualidades como importantes para sí mismo, aun sólo para preservar su propia integridad psicológica, debe conceder igualmente este sentido de dignidad y respeto, que justamente demanda, a otras personas en el mundo. «Sin rebeldía, escribió Bertrand Russell, el género humano se estancaría y la injusticia no tendría remedio. El hombre que resiste a la autoridad, tiene ya por ello en ciertas circunstancias una función legitimada, supuesto que su desobediencia tenga motivos, que sean más de carácter social que personal.

Nuestra Declaración de la Independencia asienta esto políticamente: «Si alguna forma de gobierno resulta destructiva de estos fines (vida, libertad, prosecución de la felicidad), está en el derecho del pueblo alterarla o abolirla».

La rebeldía fue el punto crucial en la terapia de Felipe. Su exclamación: «Si Nicole quiere seguir en su actual trasiego de cama, al diablo con ella, haré mi vida con cualquiera otra», fue el paso crucial para afirmar su libertad rompiendo el lazo neurótico de unión con ella.

En punto a creatividad la «rebeldía» se actúa también en sentido diferente. Todo acto de creación va precedido de un acto de destrucción, como Picasso tuvo gusto en decir: el aspecto científico de la creatividad no es aquí diferente del artístico; la característica esencial de la aportación creativa es que trasciende la anterior experiencia o contiene una rebeldía contra ella. En lo tocante a los valores internos, es significativo que esta capacidad de afirmar la propia libertad por la insurgencia contra lo anterior, está presente en los artistas. Henry Miller lo expresa bellamente:

«Cuando considero que la tarea que se impone a sí mismo implícitamente el artista es la de liquidar los valores existenciales, hacer de un caos circundante un orden, que es su propia obra, sembrar discordia y fermento, de modo que por la descarga emocional

efecto tienden a demostrarlo. Pero que tal perversidad sea una reacción básica del organismo humano para controlar los condicionamientos, es una solemne insensatez».

El trabajo de Skinner se ha realizado principalmente con ratas y palomas y puede ser que para ellos eso sea una «solemne insensatez». Pero yo, hablando desde mi vida entera trabajando con seres humanos como terapeuta, digo que nada hay más verdadero, tratándose de seres humanos, que esa rebeldía, testardez y obstinación, precisamente para demostrar que uno «todavía es un hombre». Lejos de ser neurótico, es ello un criterio central de la persona psicológicamente sana, así como la fuente básica de la dignidad humana.

aquellos que estaban muertos puedan volver a la vida, entonces es cuando yo corro con júbilo a los grandes y a los imperfectos, su confusión me vigoriza, su tartamudeo es música divina para mis oídos».

La función del artista es liquidar los valores existentes para construir un orden nuevo; él siembra fermento de modo que el pueblo emocionalmente muerto venga restablecido a la vida; una laudable finalidad, en verdad. No es extraño que Joyce proclame que el artista crea la increada conciencia de la raza.

La rebeldía puede reconocerse en la experiencia que tenemos en todo paso de nuestro crecimiento psicológico. La rebeldía «normal» se deja ver más claramente en la adolescencia, en la lucha contra lo que defienden los padres, con una inclinación favorable a crear un nuevo mundo libre, un mundo propio. En psicoterapia muchas veces la función del terapeuta es soportar esa rebeldía del adolescente contra sus padres, cuando el joven no ha desarrollado todavía valores bastantes para proclamar su independencia y para comenzar a tomar la responsabilidad de su propia vida.

Franz Fanon<sup>4</sup> arguye en dos persuasivos libros que la rebelión en los negros de Africa es la única manera, para ellos, de ganar la libertad. La rebelión es el yunque en el que los negros labran a martillazos su capacidad de afirmar el «yo puedo» y el «yo quiero». La libertad para gobernarse a sí mismo no es concedida simplemente por la firma de una declaración de libertad y de despedida de un anterior amo. («La libertad no es un pastel que le cae a uno en la boca y no tiene más que tragarlo, sino una ciudadela que tiene que ser conquistada a sable desnudo. Quien recibe la libertad de manos extrañas, permanece esclavo», dice Kasantzakis)<sup>5</sup>.

La idea de un africano formado en Francia como psiquiatra, Fanon, es que los africanos tienen que recorrer ese período en que se consagra todo un ideal más importante para ellos que la vida. Por «ganar» entiende Fanon el desarrollo de la dignidad, el sentido de la independencia y la mitología colectiva que se experimenta en los tatuajes; todo ello son experiencias psicológicas que configuran la estructura según la cual una nación libre compuesta de individuos libres puede ser establecida. Esta rebelión es máximamente operativa en el proceso interno que *cambia el carácter de un pueblo que ha llegado a ser libre, un proceso que comprende la instauración de la dignidad humana dentro de cada una de las que ahora son personas libres*.

El sentido de solidaridad que une cada miembro al grupo, la conciencia colectiva ahora orientada a la libertad en toda la comunidad, es una parte necesaria de la soldadura comunitaria de un pueblo, que ha estado esclavizado, para formar una nación consciente de ello. Algunas feministas sostienen que la forma violenta del movimiento es inevitable, que el movimiento de liberación no puede evitar ser de oposición, dado que tiene que combatir tanta oposición. Esta lucha puede ser el camino por el que las mujeres tienen que ganar su propia libertad e igualdad. Cuando en el drama de Ibsen *La casa de las muñecas*, Nora, al final, abandona casa y matrimonio, uno lanza un sollozo de alivio. Porque al fin ella ha sido capaz de rebelarse contra un destructivo y entontecedor embrollo.

<sup>4</sup> FRANZ FANON, *The Wretched of the Earth* (New York, Grove, 1965) y *Black Skin, White Masks*, (New York, Grove, 1967).

<sup>5</sup> NIKOS KAZANTZAKIS, *Freedom or Death* (New York, Simon and Schuster), p. 278.

Si tengo la posibilidad de rebelarme no quiere decir que tengo por fuerza que rebelarme. Soy libre para escoger el cooperar en vez de rebelarme. Entonces mi cooperación es real y auténtica. No sería así si yo estuviera forzado a cooperar, por ejemplo, si no tuviera la posibilidad de rebelarme; la cooperación de un esclavo no es una cooperación en absoluto, sino trabajo de esclavo.

Ahora bien, yo puedo rebelarme no violentamente. Piénsese lo que se piense de la no violencia de Gandhi, ello fue esencialmente una forma de rebelión. Martín Lutero King escribió en 1958:

«Llevamos a cabo una acción contra la injusticia, sin esperar a que otras fuerzas lo hagan. No obedeceremos a las leyes injustas ni nos someteremos a injustas prácticas. Lo haremos pacíficamente, abiertamente, amorosamente, porque nuestro intento es persuadir. Adoptamos los medios de la no violencia, porque nuestro fin es una comunidad en paz consigo misma».

King sabía el alto precio que esto imponía. Pero por ahí se iría a conseguir el sentido de la dignidad, de la regeneración, de la propia estima entre los negros, ello supondría la *gran* libertad para su pueblo. Asienta más adelante:

«El camino de la no violencia significa una voluntad de sufrimiento y sacrificio. Puede significar ir a la cárcel. Si tal es el caso, el no violento debe estar preparado voluntariamente a llenar las cárceles del Sur. Puede incluso significar la muerte física. *Pero si la muerte física es el precio que hay que pagar para liberar a sus hijos y a sus hermanos blancos de una permanente muerte del espíritu, entonces nada podría haber más redentor*»<sup>6</sup>.

¿Cuál es la dignidad interior, la experiencia de renacimiento que ocurre cuando uno se mantiene a pie firme? Notemos dos casos.

«Algo ocurre en el interior de una persona, dice Pat Cusick, cuando uno es arrestado por primera vez. Cruza los barrotes de la cárcel. Es una experiencia emocional que le sacude y le confunde. Más tarde, cuando el impacto emocional se ha atenuado, *se encuentra uno allí con una nueva sensación de sí mismo como ciudadano*». Pat sintió esto al menos, y sospechó que así era verdad en los otros. Habían quebrantado una ley. Protestaban que habían obedecido a una ley más alta. Así y todo ellos habían quebrantado una ley de la sociedad, de la ciudad. Por hacer eso, habían tenido que franquear los barrotes de la cárcel. Ahora que tenían una ficha de la policía eran más libres que nunca para seguir los dictados de su conciencia»<sup>7</sup>.

James Farmer escribió que los negros que

«rehusaron hacer por más tiempo el papel de víctimas de los agentes armados, se habían transformado en una comunidad de hombres capaces, no obstante la severa represión, de actos libres y heroicos. La subsiguiente actividad en las listas electorales y el inicio de un boicot escolar, testifica que este género de libertad, aunque esencialmente personal, lleva inevitablemente a una acción social, y que, una vez ganada la libertad, no se hace fácilmente entrega de ella».

<sup>6</sup> JHON EHLE, *The Free Men* (New York, Harper & Row, 1965), pp. 81-82.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 86.

Todavía Farmer habla de esta experiencia:

«Si no movilizamos a las comunidades empobrecidas para comprometerse en acciones directas, boicots y huelgas de alquileres (no pagar), todo el dinero y toda la solicitud amable del mundo no lograrán proporcionarles una vida digna... Nuestro pueblo debe sentir *que está configurando su propia vida*; que han forzado cambios en la política de los poderosos. No se deja manipular la libertad: *un hombre liberado todavía no es un hombre libre*»<sup>8</sup>.

Así el pueblo gana el derecho a ser libre. Experimentan el nacimiento de sí mismos internamente, se labran a sí mismos, experimentan la independencia del ser humano. Farmer prosigue pintando este cambio interior como un rito religioso:

«Podemos mirar la demostración callejera como un rito de iniciación a través del cual el negro es moldeado en la sagrada orden de la libertad. Es también un rito que la nación entera debe cumplir para exorcizar los demonios del odio racial. Si en el espasmo del desbordamiento emancipado pueden estos ritos resultar molestos o violar los cánones de un cultivado buen gusto, o turbar el sueño de algunos buenos vividores, pienso que hay que perdonarlo... Desbordamiento e inconveniencia molesta son pequeños precios que hay que pagar cuando una nación está reparando un agravio histórico»<sup>9</sup>.

«La libertad es un arte que exige práctica y esta práctica nos falta a los más de nosotros»<sup>10</sup>.

«La libertad no es un final; es un comienzo y un proceso. Estamos hoy más lejos del fin de lo que estábamos antes de concluirse el proceso de la anterior década... Este es un aspecto de la libertad que nunca es estática, nunca es algo ganado de una vez para siempre, y esto es porque la libertad esencial es un estado interior que hay que reafirmar en cada acto»<sup>11</sup>.

No necesitamos poner de relieve, como lo hemos hecho a través de este libro, que el destino, que está siempre presente como un factor limitante, puede hacer la guerra para hacer más difícil la libertad de lo que al pronto parece. Esto fue ciertamente verdadero en el movimiento feminista; sus miembros no pusieron sus raíces suficientemente hondas para que aguantaran los posteriores encuentros.

Farmer tiene razón al afirmar que la libertad esencial es un estado que se reafirma en cada acto. Escribe que la lucha es seguramente más compleja de lo que se había previsto; pero la «complejidad es espléndida; quizá lo es también la libertad». La libertad de ser se gana sólo cuando las personas sienten en sus mismos músculos, en sus propios corazones, que han corrido un riesgo total de sí mismos, que han «saltado», que han ganado el sentido de la dignidad necesaria para la real experiencia de la libertad. Así desarrollaron ellos *su* mitología colectiva como la desarrollamos nosotros en 1776. En palabras del ex esclavo Frederick Douglas:

«Aquellos que profesan favorecer la libertad y menosprecian la agitación, son hombres que quieren la cosecha sin arar la tierra; quieren el agua sin truenos y relámpagos».

<sup>8</sup> Farmer, *o.c.*, p. 35. Los subrayados son míos.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 197.



pagos; quieren el océano sin el pavoroso rugido del oleaje. La lucha puede ser una lucha moral, o puede ser física, o puede ser las dos, moral y física. Pero lucha tiene que haber. *El poder no concede nada si no se le reclama. Nunca lo hizo y nunca lo hará*<sup>12</sup>.

### 3. Libertad como participación

La libertad es una suerte de fenómeno común, es decir, todo ser humano lo experimenta a su manera. Pero también es una creación cultural y por ello hay muchas variedades en el significado y valor de la libertad a través del mundo. En estos años el más espectacular corte se da entre la libertad en el Occidente y en el Este.

En el mundo occidental experimentamos la libertad como una auto-expresión de un individuo. En el Este la libertad se experimenta como participación. En este último el individuo vive más en el contexto de la comunidad, y la libertad de uno viene de la participación en el grupo<sup>13</sup>.

Cuando el viaje de Shirley MacLaine con un pequeño grupo americano a China fue pasado por la televisión, se produjo un divertido intercambio sobre el arte. MacLaine preguntó a su guía chino maoísta, que se mostró naturalmente amistoso y deseoso de responder a las preguntas tan completamente como fuera posible, qué ocurriría si algún ciudadano tuviera una idea interior y personal de las cosas que quisiera expresar en una poesía o en un cuadro de pintura. El guía le respondió inmediatamente que le mandarían a un grupo y le adaptarían para estar más acorde con la línea maoísta. MacLaine se apresuró a replicar que ella no había pensado que hubiera nada malo en aquella hipotética persona, sino sólo que tenía una visión personal de las cosas. El perplejo guía insistió más o menos en lo que había dicho antes. Lo que yo encuentro fascinante es que el guía estaba obviamente perplejo y que no había sido capaz de entender el significado de la pregunta.

En las sociedades del Este la libertad está mediada por la tradición<sup>14</sup>, un fenómeno de grupo en el que la persona participa. En contraste con la conocida frase de Henry Ford de que «la historia es una palabra vana», las sociedades orientales veneran la tradición y a los antepasados; su libertad existe en virtud de su tradición más bien que a pesar de ella. Esto significa que allí hay una desazón mayor que en el Occidente cuando los estudiantes de colegio y las mujeres echan fuera la tradición en favor de los usos modernos. Buscando ser libres pueden de hecho perder su libertad puesto que ésta consiste en su participación dentro del grupo y de la tradición.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>13</sup> La libertad como participación se le iluminó a mi profesor Richard Falk, quien habla desde su experiencia personal de varios años de contacto con el cercano Oriente y especiales visitas complementarias allí realizadas. Por ejemplo, cuando el grupo se sienta en círculo, surge allí espontáneamente la participación. Cada cual puede tomar la palabra. Cada participante contribuye, como él ve conveniente, para añadir claridad y profundidad al punto de vista del líder religioso. Ninguno pretende obtener adhesión personal a su personal punto de vista, se reduce simplemente a ayudar al grupo. Nada de jerarquía en el sentido occidental.

<sup>14</sup> El concepto marxista del determinismo de la historia es también paralelo a la veneración de la tradición que se da en el Este.

La libertad es una exigencia presionante y urgente para todo el mundo, para el Este y principalmente para el Occidente, para los hombres y especialmente para las mujeres. La objeción de que nuestra visión de la libertad del individuo no tiene sentido para la India, no toca la cuestión. El hecho de que aquellos orientales tienen un modo diferente de entender la libertad no quiere decir que la libertad sea allí inexistente y sin ningún significado. La antropóloga Dorothy Lee nota que mientras sólo en la cultura de Occidente se usan con profusión los términos *libertad* y *voluntad libre*, otras culturas, que ella ha estudiado, consiguen los mismos fines por otros medios. Pueden expresar su libertad valorando las actividades autónomas del individuo, o insistiendo en el valor de la persona, o conservando la originalidad de cada ser humano, o promoviendo otros usos o modelos de conducta que en su cultura resultan equivalentes al énfasis occidental en la libertad.

La sociedad oriental tiende a conseguir un sentimiento más cálido y comunal. Esforzándose por dar respuesta a la pregunta de por qué las factorías japonesas producen automóviles con tanta eficacia, el obrero preguntado dio por razón que el obrero de una factoría en el Japón respira en ella un cierto aire de comunidad. Una vez que el obrero ha comenzado a trabajar en una factoría, se asegura el puesto de trabajo para toda la vida. Si la producción es discontinua o cesa, se le debe dar trabajo en otro puesto. Cuando los capataces y los obreros llegan al trabajo por la mañana se entregan a ejercicios comunes de ambientación. Después entonan al unísono un cántico en el que expresan su lealtad a la factoría y a la excelencia del producto que ella produce. «Parece locura a los occidentales», dice un ejecutivo de la Matsushita, «pero cada mañana, a las ocho, a todo lo largo del Japón, hay 87.000 personas recitando el código de valores y cantando juntos. Es como si nosotros formáramos una comunidad»<sup>15</sup>.

El obrero japonés tiene un sentido de libertad al ser valorado; los obreros son consultados muchas veces y los libros de la empresa están abiertos para todos en todo tiempo. Después, en este libro, señalaremos la estrecha relación entre el espíritu humano y la libertad humana y es relevante lo que sobre este punto Pascale y Athos, autores de un excelente libro, *El arte de la conducción japonesa*, hablando de la Corporación Matsushita, como exponente de la actitud japonesa, escriben: «Espiritual es un término inapropiado en una narrativa de la vida material. Con todo, ningún otro es adecuado para captar el fuerte sentido de fe que subyace a la filosofía de Matsushita». Matsushita viene a afirmar: «La paga no es la expresión y medida de un ansia material, sino el voto de aprobación de la sociedad porque lo ofrecido a ella tiene valor»<sup>16</sup>. Teniendo en cuenta nuestra referencia anterior a la crítica hecha por Tawney a la práctica del *laissez-faire*, es significativo que Matsushita insiste en que «el método de conducta dentro de esa corporación contribuye al desarrollo del carácter lejos de ser un método de explotación de las energías humanas»<sup>17</sup>.

Pero cuando el sentido de la tradición y por ello el de sociedad se rompe, las naciones orientales están preparadas para recurrir a la fuerza en un esfuerzo por

<sup>15</sup> RICHARD TANNER PASCALE y ANTHONY G. ATHOS, *The Art of Japanese Management* (New York, Simon and Schuster, 1981) p. 50.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 50.



hacerse con la estructura de la sociedad todos juntos. Por eso las sociedades orientales están más abiertas al marxismo con su énfasis colectivo y su congénita repulsa de un concepto individualista de la vida. Lenin habló de la «charlatanería del cuáquero sobre los derechos individuales». El maoísmo es un patente ejemplo de cómo al marxismo le cuadra el concepto oriental de la libertad por participación.

El poeta ruso Yevtushenko ilustra el sentimiento comunitario en una forma que no tiene nada que ver con el comunismo en cuanto tal, pero muestra un aspecto inusitadamente fuerte de la interdependencia dentro de la comunidad. El poema lleva por título: «Sobre la cuestión de la libertad»:

¿Me hablas tú de la libertad? Vacía cuestión  
Bajo la sombrilla de bombas en el cielo.  
Es una desgracia ser un hombre libre en vuestro tiempo.  
Cien veces más vergonzoso que ser esclavo.  
Sí, yo soy esclavo para las mujeres de Tashken,  
Para las balas de Dallas y las consignas de Pekin,  
Las viudas del Vietnam y las mujeres rusas  
Con picos detrás de los tractores y con pañuelos sobre sus ojos.  
Sí, yo no soy libre a lo Pushkin y Block,  
No soy libre del estado de Maryland y Zima Station,  
No soy libre del Maligno y de Dios,  
No soy libre de la belleza de la tierra y su follaje.  
Sí, me he hecho esclavo para tener sed de tomar al hombre una mochila húmeda.  
Para ir a las cabezas de todos los camorristas y carniceros del mundo.  
Sí, me he hecho esclavo para el honor de romper la cara a todos los bastardos de la  
tierra,  
Y puedo, por esto, ser amado por el pueblo,  
Por entregar mi vida.  
(no sin precedentes en esta edad de hierro)  
*Glorificando la no libertad desde  
una verdadera lucha por la libertad*<sup>18</sup>.

Pero la tensión entre las concepciones de la libertad en el Occidente y en el Este se muestra en el hecho de que ese poeta ruso, Block, al que Yevtushenko menciona, atacó a las autoridades soviéticas en los primeros días del comunismo, en 1921, por acabar con la «tranquilidad creativa... no la libertad para jugar a liberal, sino la *voluntad creativa*, la secreta libertad. Y el poeta está muriendo porque no va quedando aire que respirar»<sup>19</sup>. Esta «voluntad creativa, la secreta libertad», suena como el concepto occidental de la libertad.

Siempre habrá tensión entre libertad como auto-expresión individual y libertad como participación. En América propendemos a tales diversas formas de auto-expresión institucionalizada como las doctrinas del *laissez-faire* en la economía y en la industria, cual el mito de Horatio Alger, en el que todo el que tenga bastante «coraje» podrá adelantar a su competidor y se casará con la hija del jefe, y como nuestros ideales prácticos del hombre hecho por sí mismo, y el «cada cual para sí y el diablo para el último», y nuestra psicología del yo. Esto ya está incluido en

<sup>18</sup> Traducción de Lawrence Ferlinghetti con Anthony Kahn.

<sup>19</sup> ROLLO MAY, *The Courage to Create* (New York, Norton, 1975), p. 75. Los subrayados son míos.

las líneas de la Declaración de Independencia: «Sostenemos... que todos los hombres han sido creados iguales, todos dotados por su Creador de algunos derechos inalienables».

Especialmente en América, la tierra del individualismo *por excelencia*, con nuestro espíritu pionero y nuestro Horatio Alger y nuestro Gastby, hemos desestimado, infravalorándolo, el significado de la comunidad. El Este puede proporcionarnos correctivos y esto es lo que está ocurriendo con el advenimiento del Budismo, del Zen y del Taoísmo en pleno Occidente. Claro que esto no es lo mismo que renunciar a nuestra propia tradición, como si fuera posible salir de la propia pelleja y meternos en la ajena.

Nosotros necesitamos desarrollar nuestras formas de comunidad en el Occidente a partir de la propia naturaleza. En un artículo titulado: «Libertad como participación», Peter Stillman sostiene que los dos, Hegel y Arendt, creyeron que «por lo que toca a la libertad, los individuos han de participar continua y directamente»<sup>20</sup> en el orden comunitario. Continúa:

«Para Hegel y Arendt sólo las revoluciones que se proponen la libertad como participación y en el juego de la concurrencia dan el valor a las instituciones estructuradas participativamente, pueden tener éxito al conseguir el poder, alcanzando ideales que merecen alcanzarse y transformando la política»<sup>21</sup>.

Nuestra tradición de auto-realización en Occidente es una de nuestras grandes ideas. Ha dado nacimiento a algunas magníficas creaciones, de las que la ciencia de Occidente no es la menor, sí la más dramática, independientemente de lo abiertas a la crítica que estén esas creaciones. Los cuadros del paisaje del Este generalmente muestran seres humanos pequeños e insignificantes. Nadie puede en cambio contemplar más de una vez una estatua griega o una pintura del Renacimiento sin comprobar que la persona individual es de gran importancia. Las fuentes hebreas-griegas, a partir de las cuales ha nacido nuestro ideal occidental de libertad, proporcionaron una nueva visión de la dignidad y del valor de la persona individual. Estos conceptos seminales no debemos pasarlos por alto, por ejemplo, la idea hebrea de que el hombre coopera con Dios, así como que Dios obra a través de la historia humana, y el amor griego a la sabiduría individual y la estima de la valentía que trasciende la vida misma. La añoranza que personas educadas en las culturas del Este tienen por estas contribuciones del espíritu del Occidente, son en buena parte demostración de esto.

<sup>20</sup> PETER STILLMAN, «Freedom as Participation: The Revolutionary Theories of Hegel and Arendt», *American Behavioral Scientist* 20, n.º 4 (marzo-abril 1977), p. 482.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 489.

## CAPITULO 5

### Sobre el destino humano

*El hombre libre es el que quiere ir sin ser llevado por el caprichoso egoísmo... Cree en el destino y cree que éste tiene necesidad de él... Ha de sacrificar su mezquino y no libre querer, el que está dominado por las cosas y los instintos, al querer grande que abre el camino al ser del destino.*

*Como la libertad y el destino, así el querer egoísta y el hado van juntos. Pero la libertad y el destino se han comprometido el uno con el otro solemnemente y van enlazados en su significado.*

MARTIN BUBER

*Metafísicamente la libertad en su esencia implica la aceptación de las cadenas que toca llevar y por las que estás ajustado y de la armadura con la que tú empujas las cosas hacia un fin escogido y evaluado por ti mismo, no impuesto. No es, y nunca puede ser la libertad, la ausencia total de restricciones, de obligaciones, de ley y deber.*

BRONISLAW MALINOWSKI

¿Qué relación media entre libertad y determinismo? Ambos operan en nuestras vidas en el día de hoy. Si rehusáramos aceptar uno de los dos, libertad o determinismo, disminuiríamos nuestras posibilidades de vivir. Sin el determinismo y la posibilidad de presidir los pasos registrados en la lista de vuelo que lleva nuestro avión, por ejemplo, nuestras vidas caerían en la anarquía. Pero sin la libertad y la exuberancia que la acompaña, sin poesía y sin vuelos de la imaginación que la libertad proporciona, seríamos tragados por la apatía.

Yo leo todo en la normativa lógica que pude encontrar y lo planeé todo mirando al tiempo, pero, como dice Omar Khayyám, «invariablemente» salí por la misma puerta por la que entré.

Una mañana que me levanté pronto para ir a mi estudio, marché fuera para coger el periódico de la mañana, que lo imprimen en la esquina enfrente de nuestra

2 casa. Cuando había dado unos quince pasos de la casa, relajado, preparando el ánimo, de repente me vinieron al pensamiento, tan claramente que me parecía como si alguien me estuviera hablando en voz alta, estas ideas: *Libertad y determinismo se dan el nacimiento el uno al otro. Todo avance en la libertad da nacimiento a un nuevo determinismo, y todo avance en el determinismo da nacimiento a una nueva libertad.* La libertad es un círculo dentro de otro círculo más grande de determinismo, que está, a su vez, rodeado de otro más ancho de libertad. Y así hasta el infinito.

Inmediatamente irrumpió en mi mente el hilo para la demostración de esta verdad. Toma a Freud y su descripción del inconsciente. En su teoría determinista de la mente demostró que nuestras necesidades están determinadas por experiencias inconscientes de la niñez y que nuestros así llamados valores «racionales» no son realmente racionales, sino compensaciones de sus opuestos emanados de nuestros impulsos inconscientes irracionales. Parecía como si Freud suprimiera la libertad.

Pero pronto comencé a ver que la intención real del determinismo de Freud era agrandar la anchura y profundidad de la mente humana. Utilizando nuestros términos, estaba bajo la mente aclarando un aspecto del destino. Porque, según eso, se comprendería, no sólo la mente considerada como consciente racional, sino también el subconsciente, el preconscious, el inconsciente y, echando mano de un dato complementario de Jung, el inconsciente colectivo. Ver cómo el determinismo de la teoría de Freud vino a dar realmente más ensanches de posibilidad a la libertad en su auto-desenvolvimiento, libertad para dirigir nuestras mentes, y libertad gozosa de extáticas posibilidades para la exploración intelectual.

Otra ilustración la dio Darwin y el determinismo de su teoría de la evolución. Buen clamor y gritería saludó el *Origen de las especies*. ¿Trató Darwin de meternos a todos en un montón de monos? Pero después que se ha enfriado el malhumor, comenzamos a ver que la nueva teoría de Darwin, determinista como era, nos da ahora a nosotros una nueva libertad intelectual para entender nuestro pasado y una nueva libertad en posibilidades, especialmente en el siglo XX, para dominar y dirigir nuestra evolución.

Todo esto cruzó por mi mente en unos pocos segundos. Inmediatamente, después del flujo de estas ideas, recogí el periódico y volví para mi casa. Pero en los pocos segundos que me llevó el volver sobre mis pasos, me asaltó el fragmento de una poesía que me vino a la mente:

«Otros amigos han volado antes,  
mañana él te dejará...».

No tuve idea de dónde me venía esta intrusa y sorprendente copla, y en ese momento no tenía la más ligera idea de su significado.

Pero me di cuenta de golpe de que estaba lleno de angustia. Mi asustada mente estaba ocupada con pensamientos completamente contrarios a la euforia de unos minutos antes. Comencé a reconocer a un viejo oscuro compañero, un enemigo-amigo que hace su socarrona aparición justo en estos momentos. El contexto que envolvía este verso en mi mente era indicio de que expresaba angustia proyectada por este indeseado e intruso huésped, que hablaba tan estridentemente que no podía por menos de oírlo. Era como si mi enemigo-amigo estuviera diciendo: «Echa eso fuera; olvida todo lo que te ha venido al pensamiento y consideras tú encariñada-

mente como ideas originales. La gente lo sabe esto de siglos; olvídale todo y entra y tómate a gusto tu desayuno».

Ahora, muy angustiado, pero eufórico, me apresuré a entrar en mi casa, no para tomar mi desayuno, sino para poner por escrito algunas ideas antes de que se me perdieran por la confusión que crea la angustia.

Después, por la mañana, hice memoria del sitio de donde me vino la coplilla. Eran los dos últimos versos de una estrofa de *El Cuervo* de Poe. Como sabe todo niño de la escuela (aunque luego lo podemos echar en olvido), la escena del poeta es la habitación de Poe entrada la noche. Oprimido por los sentimientos de soledad y de aislamiento, posiblemente bajo el influjo de las drogas, Poe entabla una conversación con este cuervo que se coló en su habitación y permanecía tranquilo posado en el alféizar de la ventana. Poe comienza a sentir un cierto afecto por este extraño pájaro y teme, como se dice en el poema, que el pájaro le deje solo. «Por la mañana me va a dejar». Pero el cuervo responde una sola palabra, como lo hace al fin de la mitad de las estrofas del poema: «Jamás».

Siendo psiquiatra, no pude resistir el escudriñar el significado de la palabra «jamás». ¿Podría significar el «jamás» escaparemos a la paradoja humana? Es decir, cuando ganamos bastante libertad hasta tener nuevas evidencias, nueva visión de las cosas, ¿seremos atacados por la angustia que acompaña a la libertad como una sombra? Podemos bloquear nuestros pensamientos nuevos por apatía o por dogmatismo, apegándonos a ideas gastadas y verdaderas que no inquietan a nadie. Con todo, cualquier género de negación que elijamos, este «jamás» dice que nunca estaremos libres de la paradoja humana, según la cual con la libertad presupuesta en toda nueva idea, viene allí, para atormentarnos, la correspondiente angustia. Esta es la maldición y la bendición del ser humano, que es libre, pero al mismo tiempo «destinado». Pero al mismo tiempo, este «destino», del que el pájaro negro era una parte, está diciendo algo esperanzador, que su presencia, como lo experimentó Poe, «nunca» nos abandonará.

## 1. Del determinismo al destino

Verdadera y útil como puede ser la idea de que la libertad y el determinismo se daban recíprocamente nacimiento, tuve conciencia de que también esto encierra dificultad. La dificultad rozaba la naturaleza de lo que cubre la palabra *determinismo*. ¿No limita el término seriamente la realidad de la que tratamos manifestada en el mismo ejemplo? ¿No viene a suprimir la palabra *determinismo* las riquezas, las esperanzas y los temores que la propia angustia humana comporta a través del enemigo-amigo?

*Determinismo* está tomado de la física y es especialmente adecuado para describir los movimientos físicos de unas bolas de billar cuando una da a la otra e imprime en ella un movimiento y dirección matemáticamente predecible. En el grado en que uno tiene conocimiento de las reacciones psicológicas y neurológicas, el término *determinismo* puede muy bien tener aplicación en estos terrenos. Por aquí el término *determinismo* es, al menos parcialmente, propio para describir los condicionamientos de los perros de Pavlov y las palomas de Skinner. Pero cuando entra en escena la conciencia, como ocurre en los seres humanos, nos vemos forzados a buscar una palabra más comprensiva, una palabra que haga justicia al infinito número de matices de la experiencia humana.

También, siendo limitado en sí mismo el término *determinismo*, nos fuerza a limitar nuestra visión de la libertad. Una de las razones por las que el concepto de libertad se ha hecho tan confuso, es que nos hemos empeñado en cortarlo metiéndolo en el lecho de Procusto hasta hacerlo paralelo a determinismo. El único género de libertad que queda entonces es el de pinchar y escoger, la libertad de hacer. Esto se llama en las clases de psicología «decisión-elección» y puede reducirse a momentos puntuales. Pero entonces no hay lugar para la libertad en plenitud o última, como la denominaba Bettelheim, aquella libertad en el campo de concentración, o como la llamo yo en este libro con el nombre de libertad esencial o libertad de ser.

Y lo inadecuado del término *determinismo* se muestra además en que no deja lugar al misterio. No se requiere particular agudeza para ver que el misterio es una parte de la experiencia humana. Es un misterio para cada uno de nosotros ya el hecho de nacer, hablando en general; para mí un misterio en particular el que nací a las once de la noche en una aldea de Ohio; un misterio el que a veces nos encontramos con una persona de la que nos enamoramos; y un misterio finalmente el que morinos en un imprevisible lugar y en unas circunstancias impredecibles. «El sentido del misterio está en la cuna del verdadero arte y de la verdadera ciencia», dijo Albert Einstein.

Es importante advertir que el misterio no niega las causas. Pero el argumento de que más pronto o más tarde descubriremos los elementos determinantes en las situaciones que aparecen misteriosas, no tiene aquí aplicación, dado que el misterio toca a los *modelos* de comportamiento de los elementos, no a los elementos mismos. El *cómo* una persona responde a una situación lleva ya en sí su libertad, aunque esa libertad pueda articularse con un cierto número de causas diferentes. Esto es lo que Freud llama «superdeterminismo», determinado por muchas causas a la vez. Enamorarse puede determinarlo la libido, la cultura, el trasfondo de la vida familiar anterior, los propios planes personales, o una combinación de varias de estas cosas. Un *modelo* significa que diferentes eventos o causas coinciden en una determinada forma de constituirse en unidad, como el copo de nieve se organiza en una determinada forma de cristalizar. Esta forma no puede ser rota en pedazos, porque la forma es *precisamente la relación* entre las partes, dijo Pitágoras. Necesitamos una palabra nueva para hacer justicia a tales fenómenos humanos, un término que pueda comprender la riqueza, la complejidad, el misterio, los elementos artísticos de la forma.

Por eso yo reservo el término *determinismo* para las cosas inanimadas, como las bolas del billar. Para los seres humanos yo emplearé el término *destino*. Paul Tillich escribe que la libertad humana es «una libertad finita con todas sus potencialidades limitadas... por el polo opuesto, el destino»<sup>1</sup>.

El determinismo es una parte del destino. Que tenemos que morir, que estamos condicionados, que podemos tan fácilmente acostumbrarnos a conducirnos como un robot, ¿no es todo esto parte de nuestro destino?

El cambio radical del determinismo al destino tiene lugar cuando el sujeto es consciente de lo que le está ocurriendo. La entrada de la conciencia crea el *contexto* en el que se dan las respuestas de cada ser humano al destino. Albert Camus describe la relación entre conciencia y destino en *El mito de Sísifo*:

«Aquella hora, como un espacio de respiro, que vuelve tan seguramente como su tormento... es la hora de la conciencia... [El hombre] es superior a su hado. Es más fuerte que su roca... Si hay un hado personal, no hay un destino superior... Sísifo muestra la más alta fidelidad, que niega los dioses y levanta las rocas... Cada átomo de aquella piedra, cada porción mineral de aquella montaña cubierta de noche, forma en sí misma un mundo. La lucha misma hacia las alturas es bastante para llenar el corazón de un hombre. Hay que imaginar un Sísifo feliz»<sup>2</sup>.

## 2. ¿Qué es el destino?

Vimos en el caso de Felipe el enfrentamiento de un hombre con su destino. Observamos que había estado buscando alguien que le compensara de haber nacido en un mundo inhóspito, que consistía en una madre trastornada y una hermana esquizofrénica, destino que no fue lo más mínimo de su elección. Hasta este punto de su vida había tratado de ocultarse este trasfondo primitivo, compensarse de él, negarle conscientemente, tener algo con que librarse de mirar cara a cara estos aspectos de su infancia. Pero contribuyó sólo a su resentimiento, a desear y anhelar lo que no podía comprender, un volcar los molinos de viento de don Quijote.

Mientras él continuara así, permanecería atado a su madre, dándole su propio resentimiento el motivo para esta atadura. El sería doblemente sensible a las andanzas de Nicole con otros hombres, estaría siempre atrapado por la pregunta: ¿por qué esta mujer, que debería darme seguridad y recompensa por el pasado, me hace continuamente pedazos el corazón? Pero cuando comenzó a enfrentarse con su destino como una serie inacabable de acontecimientos que están allí, que, con todo el dolor que causan, hay que reconocer y aceptar, fue capaz de experimentar el alivio como de uno que era esclavo y pasa a ser libre.

La libertad de cada uno de nosotros está en proporción con el grado con que afrontamos nuestro destino y vivimos en relación con él.

Desgraciadamente el término *destino* ha sido usado y mal usado por los filmes de Hollywood, de modo que la palabra casi sólo sugiere inevitables catástrofes, secreta condena, irrevocable ruina, todo lo cual presta a los filmes un sabor curiosamente erótico, como si la secreta necesidad de ser raptados con intenciones sexuales por un Zeus camuflado de toro, estuviera en el subconsciente de todos nosotros, hombres y mujeres.

Verdad que las definiciones de destino tienen que incluir el «irrevocable hado», pero han de comprender mucho más. La forma verbal infinitiva de la palabra *destino*, *destinar*, significa «ordenar, dedicar, consagrar». Destino tiene parentesco con el término *destinación*, que implica un moverse hacia un fin. Distinguimos dos líneas de tendencia en estas varias significaciones; una la del elemento de la dirección, otra la del plan mismo o del fin. Son todos aspectos exclusivos de la condición humana; nuestra bola de billar ha quedado muy atrás.

Yo defino el *destino* como el marco de los límites y cualidades que constituyen «lo dado» en la vida. Pueden ordenarse en una gran escala, como la muerte, o en una escala menor, como la escasez de la gasolina. Como hemos de ver después,

<sup>1</sup> PAUL TILICH, *Systematic Theology*, vol. 2 (Chicago, University of Chicago Press, 1957), pp. 31-32.

<sup>2</sup> ALBERT CAMUS, *El mito de Sísifo y otros Ensayos*. Trad. inglesa (New York, Vintage, 1955), pp. 89-91.



es al enfrentarnos con estos límites cuando emerge nuestra creatividad. Nuestro destino no puede ser suprimido; no podemos borrarlo ni cambiarlo. Pero sí podemos escoger el modo cómo responderemos, cómo hemos de poner en juego las cualidades que encontramos en nosotros. *Destino* es el término que describe nuestra condición anterior a nuestros juicios sociológicos y morales. El destino de uno es arquetípico y ontológico; el término remite a la propia experiencia originaria de cada uno en todo momento. *Es el designio del universo hablando por el designio de cada uno de nosotros.*

El destino se enfrenta con nosotros a diferentes niveles. Está nuestro destino en el nivel *cósmico*, como el nacimiento y la muerte. Podemos retrasar la muerte sencillamente dejando el tabaco, por ejemplo, o podemos llamarla por el suicidio; pero en todo caso la muerte está ahí esperándonos irrevocablemente. El poema de Dylan Thomas en la muerte de su padre es una impresionante y cautivadora obra creativa. Pero ello no suprime el hecho de que su padre tenía que morir.

También en este nivel cósmico se dan los terremotos y los volcanes, curiosamente llamados «acciones de Dios» en la pólizas de seguros. Podemos huir de la vecindad de los terremotos o volcanes, podemos cargar con el riesgo quedándonos en el pasillo de las erupciones. Pero lo que no podemos es escapar al hecho de que los volcanes u otras parecidas erupciones del universo ocurran sin la más leve intervención por nuestra parte. Cuando admitimos estos así llamados aspectos destructivos del destino, también volvemos los ojos a los lados positivos que nos brindan «el placer de andar por los bosques sin camino y el embelesamiento de la playa solitaria».

Hay otro segundo grupo en lo «dado», que llamo *genérico*. Nuestro destino está expresado en nuestras características físicas, como el color de los ojos y de la piel, la raza en la cual nos aconteció nacer, hombres o mujeres, y así en adelante. «La anatomía es destino», famosa afirmación de Freud. Las cualidades personales, como una especial dotación para la música, para el arte o para las matemáticas, forman parte de este bagaje. Parece que uno está poseído por él. No se cierran los ojos a los propios talentos sin dolor y el nombre que se da al intento de negarlos es neurosis.

En tercer lugar hay un aspecto *cultural* del destino. Al nacer somos «arrojados», para emplear la palabra de Heidegger, a una familia que nosotros no elegimos, a una cultura sobre la cual nada sabemos y a un determinado momento histórico sobre el que no teníamos nada que decir. Podemos y algunas veces tenemos necesidad de combatir a nuestra familia, pero no es garantía de éxito el renegar de esa fuente de la que brotamos. «La gran potencia emocional de la libertad», escribe Bronislaw Malinowski, «es debida al hecho de que la vida humana, y la misma prosecución de la felicidad, dependen de la misma naturaleza y la eficacia de aquellos medios que la cultura da al hombre, en su lucha con su entorno, con otros seres humanos y con el destino mismo»<sup>3</sup>.

Un cuarto grupo de lo «dado» es *circunstancial*. El mercado de los *stocks* se levanta y se derrumba; una guerra estalla; Pearl Harbor es atacado. Una vez que acontecen estas cosas ya no hay marcha atrás, no pueden ser evitadas ni ignoradas, ni volver a acontecer de otra manera.

<sup>3</sup> BRONISLAW MALINOWSKI, *Freedom and Civilization* (New York, Roy, 1944), p. 24.

Podríamos mirar las distintas formas del destino como un espectro con su gama cromática. En el extremo izquierdo yo pondría lo que los filósofos llaman necesidad y los poetas llaman hado, como los terremotos y volcanes; éstos son, en su conjunto, poco susceptibles para un cambio venido de la parte del hombre. El determinismo yo lo pondría también cerca de este extremo. En el medio yo pondría la función inconsciente de la mente humana, pues ésta está en parte determinada y en parte influida por la actividad del hombre.

Los aspectos culturales del destino yo los colocaría más cerca del extremo derecho del espectro, porque, aunque no tengamos voz para elegir nuestra sociedad o momento histórico, tenemos una buena parte de libertad en el usar de ellos. En el extremo derecho yo pondría las cualidades personales, porque, aunque nos son dados en un sentido, tenemos considerable libertad con respecto al uso que hacemos de ellas.

Hay, pues, diversos caminos para relacionarnos con nuestro destino. *Uno es cooperar con él.* Los aspectos del destino que Marco Aurelio, el romano estoico, tenía en la mente, convienen bien a esta cooperación: «El destino que está asignado a cada persona, se le acomoda y la acomoda a sí mismo»<sup>4</sup>. Otro camino es *hacerse consciente del destino propio y aceptarlo*. La mayor parte de nosotros así lo hacemos, al menos superficialmente, con la estatura física, anatomía y muerte. Una tercera manera es más activa, a saber, *empeñándose en ese destino propio*. Una cuarta manera es el franco *afrontar el destino* y aguantar su *desafío*. Las conversaciones de Felipe con su madre difunta son ejemplo de esto. Una quinta manera, y la más activa respuesta, es el *enfrentarse y rebelarse contra el destino*. El grito de Dylan Thomas: «Rabia, rabia contra la muerte de la luz» es un ejemplo de esto. Estas vías aquí reseñadas no son mutuamente exclusivas, de seguro, y usamos todas ellas en diferentes momentos.

El papel de las cualidades personales como una forma del destino se muestra bien en la carta que escribió Beethoven a sus veintiocho años, al quedarse sordo de modo que los otros «oían al pastor cantando y yo no oía nada»:

«¡Oh! Si me librara de esta aflicción ¡yo abrazaría al mundo! Siento que mi juventud está comenzando y ¿no he estado siempre enfermo?... Concédeme tan sólo librarme de la mitad de mi aflicción y, entonces, como hombre maduro, volveré a ti y renovaré los antiguos sentimientos de amistad. Me verás tan feliz como se puede ser aquí abajo, no desgraciado. ¡No! No puedo soportarlo. Agarraré al hado por el cuello; no logrará rendirme. ¡Oh! Es hermoso vivir, vivir mil veces. Siento que no estoy hecho para una vida tranquila»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> MARCO AURELIO, *Meditaciones*, 3, 4.

<sup>5</sup> J. W. N. SULLIVAN, *Beethoven: His Spiritual Development* (New York, Vintage, 1960), pp. 72-73. Sullivan continúa: Es probable que todos los genios de primer orden sean conscientes de esta curiosa relación con su propio genio. Aun el tipo del genio plenamente consciente, el genio científico, como Clark Maxwell y Einstein, revela este sentimiento de ser poseído. Se apodera de ellos una fuerza de la que normalmente no son conscientes salvo por oscuros presentimientos. En el caso de Beethoven, tan extraordinariamente creador, hubo de ser constante un estado de conmoción más o menos inconsciente. Pero sólo cuando el desesperado Beethoven hubo sucumbido conscientemente, sólo cuando su orgullo y su fuerza habían descendido hasta el punto de querer, y ansiosamente, morir y abandonar la lucha, se encontró con que su poder creador era de veras indestructible y que su inmortal energía era la que le hacía imposible morir».

Podemos, naturalmente, emplear nuestras vidas tratando de falsear o de escapar de nuestro destino. *El Gran Gastby* de F. Scott Fitzgerald es la historia del joven que trataba de falsear su pasado. Gastby cambiaba su nombre, renegaba de sus padres, cultivaba un acento británico y había empleado los cruciales años de las posguerra intentando ganarse a Daisy, rica muchacha de la que se había enamorado cuando se encontraba en su período de instrucción militar. En palabras de Fitzgerald:

«La verdad era que Jay Gastby, de West Egg, Long Island, partía de la idea platónica que se había formado de sí mismo... Se construyó una imagen de Jay Gastby, de un muchacho de diecisiete años, según él se lo pintaba, y a esta imagen permaneció fiel hasta el fin».

Al final de la tragedia, las fabulosas orquestas enmudecieron y la última persona abandonó las antes coronadas salas de fiesta, la casa grande de Gastby estaba vacía, Daisy se había marchado con su marido. Y el cuerpo de Gastby flotaba muerto en su misma piscina. Fitzgerald resume y relata así la tragedia:

«Gastby había recorrido mucho camino para llegar a aquel césped azul y su sueño parecía haber estado tan pegado a la mano que difícilmente podría fallarle el alcanzarlo. No advirtió que ese sueño estaba detrás de él, en algún lado en la vasta oscuridad, detrás de la ciudad, donde los oscuros campos de la república rodaban debajo de la noche. Gastby creía en la gran luz, en el orgiástico futuro que año tras año vuelve a alejarse ante nosotros. Se burla de nosotros, pero no importa, mañana correremos más aprisa, abriremos más largos nuestros brazos... Y una delicada mañana... Así bajamos, a golpe de remo contra corriente, arrastrados para atrás incesantemente hacia el pasado».

Con bella intuición mira Fitzgerald la humana tendencia a repetir el comportamiento: «Mañana correremos más aprisa». ¿No es ésta nuestra universal *hybris*? Nadie, hombre o mujer, cobarde o valiente, puede eludir su destino<sup>6</sup>. Homero lo proclamó hace siglos. Los seres humanos bregamos como navíos contra corriente, mientras somos en todo momento «incesantemente arrastrados hacia el pasado». Fitzgerald tiene razón cuando observa que todos nosotros, en un cierto grado, falseamos, negamos o escamoteamos nuestro destino; cometer errores es demasiado humano. El perteneció de modo especial a este género de hombres, como son muchas veces los escritores imaginativos; su esencial dificultad en la lucha con su destino, que incluyó su pronta fama, le llevó al alcoholismo y a su temprana muerte. Sabe bien de lo que habla.

Mirando al destino desde dentro de la persona, Ortega y Gasset llama al destino de cada uno de nosotros su «proyecto vital». Esto pone el acento en el destino como destinación, o en la significativa dirección o encuentro de direcciones que cada uno de nosotros experimenta dentro de sí mismo. «Nuestra voluntad es libre para realizar o no ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo». «El entorno en el cual vivimos, el mundo exterior al que hacemos frente, o nuestro propio carácter, nos facilitan o dificultan, más o menos, esa realización». «La vida», continúa Ortega, «significa la inexorable forzosidad de realizar ese *proyecto* de existencia que cada cual es...

<sup>6</sup> HOMERO, *Iliada*, 6, 488.

El sentido de la vida... no es otro que la aceptación por cada uno de nosotros de su inexorable circunstancia y, aceptándola, convertirla en su propia creación<sup>7</sup>.

Destino, en este sentido, es el proyecto de nuestras vidas que, gastando en ello nuestros años, tratamos de encontrar, buscando y yendo a tientas, intentando este oficio o este otro, amando a esta mujer u hombre, o a otro, tropezando en este oficio de terapeuta o en otro, unas veces con éxito, otras con fracaso. La tendencia, presente sobre todo en América, a creer que podemos cambiar todo en cualquier momento a nuestra elección, que nada hay fijo y dado en el carácter y en la existencia (ni siquiera la muerte en Los Angeles. o que ahora con psicoterapia y con recetas religiosas podemos rehacer nuestras vidas y personas en el espacio de un fin de semana, no sólo es una incompreensión de la vida, sino también una desacralización de ella.

El psicoanálisis y sus derivados proporcionan diversas vías para descubrir el proyecto vital de cada uno. Los *gurús* u otras personas que pretenden tener comunicaciones trascendentales, tienen tanto predicamento en nuestros días a causa de que presumen de decirnos cuál es nuestro proyecto vital.

En la medida en que somos capaces de vivir nuestro propio destino, experimentamos una sensación de gratificación y auto-realización, una convicción de que estamos llegando a ser lo que pensamos llegar a ser. Es una experiencia de autenticidad, un sentimiento de estar de acuerdo con el universo, una convicción de genuina libertad. William James habría entendido lo que estamos diciendo:

«Este inmenso mundo que nos circunda, nos plantea toda suerte de cuestiones y nos pone a prueba por todos los caminos. Algunas de las pruebas con las que nos encontramos en la marcha son fáciles, y algunas de las cuestiones las respondemos articuladamente con fórmulas hechas. Pero la más profunda cuestión que ha sido jamás formulada no admite respuesta sino una vuelta muda de la voluntad y una tensión de las fibras del corazón, cuando decimos: 'Sí, lo admitiré así'»<sup>8</sup>.

Cuando el proyecto vital sigue encubierto y callado, la persona sensible tiene la impresión de actuar como un pedante; se siente irreal, no genuino, inauténtico. «Este proyecto», dice Ortega, «no es una idea o plan ideado por el hombre, libremente elegido. Es anterior a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter *por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto*»<sup>9</sup>.

Muchas veces la prisa que nos apremia para decir<sup>10</sup> no a nuestro destino procede de algo así como nuestra inseguridad, o del temor al ostracismo, o del miedo a la angustia, o de la falta de valor para arriesgarnos. Esto, a su vez, proviene en gran medida de la obsesión del bienestar; es más seguro vivir de la cotidianidad como

<sup>7</sup> *Obras completas*, IV, p. 400.

<sup>8</sup> WILLIAM JAMES, *Principles of Psychology* (New York, Dower, 1950, reimpr. de la ed. de 1890), II, p. 578.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Una amiga mía me escribe que las mujeres han sufrido grandemente en su intento por afirmar su proyecto vital o destino. Me dice: «Pienso en la angustia de muchas amigas mías ahora liberadas».

cualquiera otro. El proyecto vital, el auténtico modelo de vida al que estamos llamados, puede quedar atrás abandonado<sup>11</sup>.

Pero la tendencia a negarnos a nuestro destino puede venir también de un conflicto entre posibilidades, por ejemplo, ser un científico o un poeta, como en la vida de Goethe. Este es el conflicto, en la tragedia clásica, por ejemplo, entre el amor y la piedad de Orestes por su madre y la necesidad de vengar a su padre, el dilema amor-odio que arranca de un conflicto humano fundamental entre el apetito y el destino.

Hay una tendencia en nosotros a separar aquello que tiene una mala connotación con el destino, que llamamos generalmente *hado*, fatal, de aquello que es constructivo y que llamamos más propiamente destino. Martin Buber, que ha dicho cosas importantes sobre el destino, parece también caer en ese malentendido cuando escribe en su *Yo y Tú* sobre la necesidad de evitar la «voluntad-hado» y escoger, en vez de ella, la «voluntad-destino». Distingue «entre el egoísta querer-hado y el querer-destino libre»<sup>12</sup>. Pero así desvitaliza la fuerza del destino y lo vuelve insípido. Es capital recordar que el concepto de destino es *anterior* a los criterios morales de bueno y malo, como hemos dejado asentado arriba. «No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener-que-ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser»<sup>13</sup>.

Necesitamos aceptar el componente-*hado* negativo junto con los elementos-destino positivos, si queremos experimentar el poder del destino. Hitler ejerció su gran poder sobre el pueblo alemán haciendo uso de su destino, tan demoníaco como pudo ser ese poder. Cuando hablaba del destino del pueblo alemán, estaba usando correctamente ese término, con todo lo destructivas que se volvieron sus campañas. El dicho: «El diablo puede citar la Escritura» tiene una significación más ancha de lo que normalmente pensamos.

Destino y libertad forman una paradoja, están en una relación dialéctica. Con esto entiendo que son opuestas, que se necesitan mutuamente, como el día y la noche, el verano y el invierno, Dios y el diablo. A partir del encuentro con las fuerzas del destino, vienen nuestras posibilidades, nuestras oportunidades. En el compromiso con el destino nuestra libertad nace, justo como con la venida de la luz el día vence a la noche. El destino, lo hemos dicho, no ha de pensarse como una bola de billar, ni como una cadena que atenaza los seres humanos. Es verdad que:

«Hay una divinidad que configura nuestras metas,  
Las modela áspicamente como quiera que nosotros queramos».

<sup>11</sup> En su forma extrema hay un género de personas, que describe Ibsen en su último drama *Cuando nosotros muertos resucitemos*, que se preguntan: «Cuando nosotros muertos resucitemos, ¿qué vamos a ver?». La respuesta viene de muy diferente forma, pero todas vienen a decir lo mismo: «Veremos que nunca hemos vivido».

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 406.

Pero es igualmente verdad lo que Shakespeare señala:

«El pecado, querido Bruto, no está en nuestras estrellas,  
Sino en nosotros mismos que estamos debajo».

Estas afirmaciones suenan a contradicción. Pero son más bien paradojas. Libertad no es, en ningún modo, ausencia de destino. Si no hubiera destino con el que enfrentarnos, ni muerte, ni enfermedad, ni fatiga, ni limitaciones de toda clase, ni capacidades en nosotros para hacer frente a esas limitaciones, no desarrollaríamos nunca nuestra libertad.

Esta relación dialéctica entre libertad y destino es lo que hace que, aun siendo opuestos, estén ligados el uno al otro. Se implican mutuamente. Si el destino cambia, la libertad tiene que cambiar, y viceversa. Como dijo Hegel, primero viene la *tesis*; esto hace surgir la *antítesis* y esto, a su vez, lleva a la *síntesis*. El destino es la tesis; esto hace surgir la libertad, que es la antítesis; y esto lleva, a su vez, a la síntesis. No sólo cada una hace posible la otra, sino que cada una estimula la actividad en el otro polo, da poder y energía al otro. Así podemos hablar de que el destino nace a partir de la libertad, y la libertad a partir del destino.

Porque la libertad se acrisola en la lucha con el destino. La libertad que se desarrolla en nuestra confrontación con el destino produce la riqueza, la infinita variedad, la capacidad de soportar, el éxtasis, la imaginación y otras capacidades que caracterizan al mundo y a nosotros mismos como criaturas conscientes, libres, pero bajo el destino, moviéndonos dentro de él. En este sentido el destino es personal. «Cada uno de nosotros sufre su propio destino»<sup>14</sup>, como dice Virgilio. A partir de la relación dialéctica de destino y libertad han nacido la creatividad y la civilización. Asiente Karl Jaspers: «La libertad y la necesidad (destino) se encuentran y funden, no sólo en mi elección presente y futura, sino en la verdadera individualidad de mi existencia. Toda decisión establece un nuevo fundamento para la formación de mi yo histórico real; yo estoy atado por el decisivo carácter de mis elecciones; en virtud de estas elecciones he llegado a ser lo que deseaba ser, yo mismo»<sup>15</sup>.

Por aquí se entienden todas las proposiciones paradójicas sobre la libertad. «Estamos condenados a ser libres por el mero hecho de haber nacido»<sup>16</sup>, afirma Hannah Arendt. Aquí de acuerdo con san Agustín que dijo la misma cosa. O como Sartre lo expresa: «Estamos condenados a la libertad», u Ortega: «El hombre es el ser condenado a cambiar la necesidad en libertad».

### 3. Destino y responsabilidad

¿Somos responsables de nuestro destino? Si nos atrevemos a responder diciendo: «En parte sí», entonces nos encontramos con otra cuestión no menos difícil.

<sup>14</sup> VIRGILIO, *Eneida*, 6, 743.

<sup>15</sup> KURT F. REINHARDT, *The Existential Revolt* (Milwaukee, Bruce, 1952), pp. 183-184. Las palabras son interpretación que hace Reinhardt de las ideas de Jaspers.

<sup>16</sup> Citado por J. GLENN GRAY en MELVYN A. HILL, ed. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (New York, St. Martin, 1979), p. 231.



Es ésta. Si el destino es algo dado, un vital proyecto que nos da cualidades y limitaciones que no podemos rehusar, ¿qué sentido puede tener la responsabilidad?

Los antiguos griegos abordaron este problema, junto con las implicaciones morales del destino, cuando se estaba formando la conciencia ética de la civilización griega. Durante este período, hacia 1000 a.C., Homero relata este fascinante episodio de la guerra de Troya.

Las fuerzas griegas acamparon junto a los muros de Troya. Agamenón, general en jefe del ejército griego, había robado a la esposa de Aquiles de la tienda de éste. Cuando volvió Aquiles y lo descubrió, su furor no tuvo límites. Aquiles no sólo era un hombre de fiero temperamento, sino también el mejor combatiente del ejército griego. Entonces puso en la balanza la impresionante cuestión: ¿se iba a destruir toda la expedición griega por la enemistad entre estos dos hombres?

Cuando se enfrentaron los dos héroes, Agamenón dijo:

«No fui... No fui la causa de este acto, sino que Zeus y las furias que cabalgan en la oscuridad, ellos son los que... pusieron locura salvaje en mi pensamiento en aquel día en que yo, queriendo, arrebaté a Aquiles su tesoro. Así, ¿qué podía yo hacer? La deidad siempre se sale con la suya»<sup>17</sup>.

En otras palabras, Zeus y las «furias salvajes» no sufren resistencia. ¿Dirá Agamenón: «Yo sufrí un lavado de cerebro; no yo, sino mi inconsciente lo hizo»? Podría parecer que sí. Pero no hubo tal; Agamenón se prepara a asumir su responsabilidad.

Continúa:

«Pero puesto que yo estuve cegado por las *até* (furias) y Zeus me quitó el entendimiento, vengo voluntario a hacer las paces y a dar sobrada compensación».

¡Ah! Puesto que el destino hizo esas cosas en mí, daré compensación. Tranquilizado, Aquiles responde:

«Dejemos ir al hijo de Atreo (Agamenón)... Porque Zeus el consejero le quitó el entendimiento».

Nos dicen aquí los griegos que la persona es responsable aun cuando los dioses intervengan en los acontecimientos e incluso le hayan dejado privado a uno de entendimiento. Así uno es «destinado», pero es todavía responsable por lo que el destino le hace a uno hacer. Aunque Agamenón es arrastrado por el destino, que trabaja a través de las fuerzas del inconsciente, él, sin embargo, es responsable. Y la responsabilidad es inseparable de la libertad. Libertad y responsabilidad por un lado, *até* y destino por otro, operan simultáneamente en esta paradoja dialéctica y profundamente humana.

Julián Jaynes nos recuerda otro episodio de Homero y la guerra de Troya. Héctor se encuentra enfrentado con Aquiles en el corazón de la batalla. Héctor no desea combatir a Aquiles en aquel momento y se retira. Su retirada no está inspirada

<sup>17</sup> Citado por E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, University of California Press, 1968), p. 3.

por la cobardía, es decir, no se ve forzado por la espada de Aquiles a tomar la huida. Lejos de ello la diosa rodea a Héctor con su escudo de nube, mediante el cual puede retirarse de la batalla sin ninguna pérdida de la estima que tiene de sí mismo.

Las furias que cabalgan en la oscuridad y la diosa que envuelve a Héctor con la nube son soberbios símbolos del destino. De hecho, el dios y las diosas son personificación del destino. Ponen los límites extremos a las acciones humanas y abren posibilidades a los hombres. Si alguien se opone de frente irá a la ruina fulminado por el rayo relampagueante, lo que nosotros decimos «castigo de Dios», traduciendo la antigua creencia del brazo de Zeus armado de rayos.

Este sentido de responsabilidad es parte de un impacto de la cultura en nosotros. Hemos de tener responsabilidad si hemos de vivir en armonía con nuestra comunidad humana. La cultura puede ayudar a mitigar o a mejorar nuestro destino; por la cultura aprendemos a fabricarnos casas para defendernos de la nieve y del frío en el invierno. Por la cultura traficamos con nuestros servicios a fin de no morirnos de inanición. Pero la cultura no puede cambiar del todo nuestro destino, ni borrarlo. Podemos cerrar colectivamente los ojos a los resultados de nuestras acciones, cegarnos a todo lo que significan de crueldad y a nuestra responsabilidad por aquella crueldad, como hicimos en la guerra del Vietnam. Pero esto requiere un grado supino de embotamiento de nuestra sensibilidad y más pronto o más tarde pagaremos la factura en síntomas de neurosis.

En Homero el reconocimiento del destino no fue, en manera alguna, un escamotear la culpa, sino una aceptación de la propia responsabilidad. Hay en Homero dioses que proclaman en la Odisea:

«¡Oh! ¡Cómo acusan los hombres a los dioses! Porque dicen que el mal viene de nosotros. Pero ellos mismos, por razón de sus pecados, sufren más de lo prescrito por el destino»<sup>18</sup>.

En los relatos homéricos aprendieron los primitivos griegos (una ardua tarea de la civilización que requiere cientos y cientos de años), que la libertad y el destino dicen relación mutua del uno al otro. Agamenón sabe que él debe asumir su responsabilidad compensando a Aquiles por lo que él cree que los dioses, el destino, le han hecho hacer.

Los griegos comprendieron además que su fe en el destino, encarnado en los dioses y diosas, *conferían energía y fortaleza a su personalidad*. Los típicos ciudadanos griegos, como sabe cualquiera que lee a Herodoto o a Tucídides, tenían una admirable confianza en sí mismos, con gran sentido de su autonomía. Viendo sus acciones comprobamos que no es verdad que la fe en el destino les llevara a ser pasivos e inertes. Lo opuesto sí es verdadero, a saber, que la fe en una ilimitada libertad, sin el freno del destino, como se demuestra en la niñez en flor, tiende a paralizarla. Porque una libertad sin límites es un río sin riberas, el agua no está encauzada en su curso, se derrama en todas direcciones y se pierde en la arena.

<sup>18</sup> RUTH NANDA ANSHEN, *The Reality of the Devil: Evil in Man* (New York, Harper & Row, 1972), p. V.



De ahí la aparente paradoja de que los movimientos deterministas, como el calvinismo, con su predestinación, y el marxismo, con su determinismo de la historia, tienen tan gran poder. Uno podría pensar que, puesto que el pueblo es un resultado de una predestinación o de un estado económico, no se hace posible un cambio grande. Pero el calvinismo y el marxismo trabajan enérgicamente para cambiar el pueblo, y muchas veces con notable éxito. En otras palabras, su fe en su peculiar forma de destino les da fuerza.

Alguna vez, una persona, después de pasar por innumerables pequeñas decisiones, llega a un punto en que la libertad y su destino se juntan. Esto es verdadero en Martin Lutero, quien, al clavar las noventa y nueve tesis en la puerta de la catedral de Wittenberg, dijo: «Aquí estoy yo; no puedo hacer otra cosa». Tales actos son consecuencia gozosa de años de menores decisiones, que culminan en esta crucial decisión en la que van imbricados la libertad de uno y su destino.

Los griegos, que se encontraron con el destino, hallaron el modo de mitigarlo. El hombre astuto, como Ulises, supo cómo poner a unos dioses contra otros en sus sacrificios. Se aseguraron los griegos un viento favorable desde Aulis hasta Troya sacrificando a Ifigenia la hija de Agamenón. Acto cruel que fijó incidentalmente el destino para Agamenón, el cual sería más tarde asesinado por su mujer por su participación en la sangrienta herencia de Micenas.

En el drama de Esquilo, cuando Agamenón viene de Troya, marcha con aire orgulloso de conquistador, pues difícilmente podía contener su jactancia por haber humillado a Troya. El coro se apresura a amonestarlo para que no caiga en la *hybris*, el pecado de la arrogancia que vuelve a los dioses celosos y les mueve a venganza. Es paralelo a nuestra moderna y más débil forma de expresar la misma idea: «El orgullo precede a la caída». Agamenón comete la *hybris* con su jactancia, y esto le lleva directamente a la muerte.

*La hybris es la negativa a aceptar el propio destino.* La independencia consciente respecto de él en la convicción de que se ha llevado a cabo una acción grande por propias fuerzas. Es la tendencia a usurpar el poder de los dioses. Es también la negación o desconocimiento de lo mucho que uno depende del compañero de vida, hombre, mujer o sociedad. El destino es la fuente de nuestras cualidades y posibilidades y la ayuda a los realizadores de los grandes proyectos, como en el caso griego en la guerra de Troya; y cuando perdemos esto de vista, como hacemos cuando caemos en la *hybris*, sigue como consecuencia la desgracia.

La *posibilidad*, o el poder hacer algo en una determinada situación, ¿no le impone a uno cierta *responsabilidad* de hacerlo? No me decido a responder que sí. Responsabilidad no es simplemente estar uno atado a las causas pasadas, *verbi gratia*, a lo que *hizo*. Ha de ir también adherida a la libertad presente, es decir, a lo que puedo hacer. La libertad para poner un acto implica la responsabilidad de lo que voy a hacer. En este sentido libertad y responsabilidad van unidas. Responsabilidad es más que una simple enseñanza moral, más que una regla más de la vida ética. Es una parte de la estructura ontológica subyacente de la vida. Esto quiere decir, obviamente, que hay un montón de cosas, de las que somos responsables, de las que nunca seremos capaces de desentendernos. Y es mejor llevar a cuentas nuestra incumplida responsabilidad que obrar bajo una cierta pretensión de *pura* conciencia.

Tal es la interdependencia social en la naturaleza colectiva de la comunidad humana, que hemos de asumir responsablemente para una multitud de cosas. Na-

turalmente no quiero decir que fomentemos conciencias neuróticas, puede haber razones para no realizar una determinada acción. Por ejemplo, mi amigo educa mal a su hijo, y yo haría mejor en no meterme en ello, aun en mi presentimiento de que yo sé el cómo y él no. Pero la libertad inherente a la amistad me impone la responsabilidad de estar abierto a hablar con él sobre el asunto y a compartir con él todas las ideas que yo tengo. No estoy sugiriendo que seamos entrometidos. Estoy sugiriendo que seamos sensibles, compasivos y conscientes de la compleja interdependencia humana.

## CAPITULO 6

### Destino y muerte

*Olvida tu tragedia personal. Todos estamos aperreados desde el comienzo; y tú tienes especialmente que sufrir a par de infierno antes de que llegues a escribir en serio; pero cuando sientas el maldito aguijón, aprovéchalo, no lo defraudes. Sé leal a él como un sabio.*

ERNEST HEMINGWAY, escribiendo a F. Scott Fitzgerald

*Sólo en la perspectiva de la muerte nace el yo personal del hombre.*

SAN AGUSTIN

La perspectiva de la muerte es el más vivo e impelente ejemplo de nuestro destino. Digo perspectiva de la muerte y no simplemente muerte, porque la muerte va con cada cosa en la naturaleza en su propio tiempo. Pero el ser humano, sólo él, *sabe de antemano* que va a morir. Tiene una palabra para la muerte, la anticipa, vive la muerte en su imaginación. Esta experiencia de imaginar la propia muerte va unida a diversos acontecimientos, como al ver un pájaro muerto en la calzada, o al cruzar una calle abarrotada de tráfico, o al abrocharse el cinturón de seguridad, o al tener un orgasmo.

Un genio en la física como en la ciencia moral, Blas Pascal, nos dice esto muy bellamente:

«El hombre es una caña, la más frágil de la naturaleza, pero una caña que piensa. No es necesario armar el universo entero para aniquilar aquella caña; un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero si el universo lo derribare, todavía él sería más noble que aquello que lo mata, porque él *sabe* que muere y sabe la ventaja que el universo tiene sobre él, pero de esa ventaja el universo no sabe nada. Así toda nuestra dignidad está en el pensamiento. Por el pensamiento hemos de elevarnos sobre nosotros mismos, no por el espacio y el tiempo, que no podemos llenar. Esforcémonos en pensar bien; ahí está el principio de la moralidad»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> BLAS PASCAL, *Pensamientos*, ed. inglesa, trad. de Gertrude Burford Rawlings (Mount Vernon, N.Y.: Peter Pauper Press, 1946), p. 35

La idea de la muerte es la fuente del gusto por la vida y de nuestro impulso para crear, no sólo obras de arte, sino civilizaciones enteras. No está sólo asociada universalmente la angustia a la idea de la muerte, sino que el recuerdo de ella trae también beneficios. Uno de éstos es la libertad para decir la verdad; cuanto más conscientes somos de la muerte, más vivamente experimentamos que, no sólo está por debajo de nuestra dignidad el decir una mentira, sino que ni siquiera es útil. Roma no va a arder por segunda vez, ¿por qué tocar a fuego? Podemos decir con Omar: «El pájaro del tiempo tiene un estrecho caminito para volar; y ya está en vuelo».

Los hombres sabios de la historia han entendido bien el valor que para la vida tiene el recuerdo de la muerte. «Filosofar», dice Cicerón, «es prepararse para la muerte». Y Séneca: «Nadie gusta el verdadero sabor de la vida sino el que voluntariamente está dispuesto a dejarla».

Un joven que estudiaba para psicoanalista y era mi paciente me dijo una vez lo angustiado que había estado algunos días por un informe que tuvo que presentar ante un grupo de veteranos terapeutas, en el que él presentía que iba a ser atacado fuertemente. Yendo a la reunión le vino de repente al pensamiento: «Todos vamos a morir un día, ¿a qué ponerme neurótico de angustia y no ir a hacerlo lo mejor que sepa?». Extraño decirlo, pero eso le produjo un alivio repentino, temporal, de su angustia. Otro cliente me dijo que había ido varios años antes al terapeuta con el problema de una angustia tal que no la podía soportar cuando su trabajo le obligaba a recorrer un trozo de campo abierto. El terapeuta le dijo irónicamente: «Pues siempre está en su mano meter un revólver en la maleta y al llegar allí pegarse un tiro». Esto le produjo un decisivo alivio en su angustia.

Las dos personas que tuvieron esta experiencia con aquella referencia a la muerte, sintieron un especial alivio del sentimiento de la existencia atrapada. La angustia perdió su fuerza cuando cayeron en la cuenta de que si hubieran obrado así, se habrían librado del papel de víctimas. Entendemos lo que quiso decir Nietzsche cuando dijo: «El tener abierto el camino del suicidio ha salvado muchas vidas».



## 1. La acerbidad de lo transitorio

El admitir llanamente la propia mortalidad sirve para relajarse y ganar un secreto sentido de libertad. Los dioses inmortales del Olimpo no eran libres en un sentido verdadero. Eran aburridos, vacíos, criaturas poco interesantes, excepto cuando se mezclaban en los asuntos de los mortales. Zeus y sus cohortes podían vivir experiencias en sus erráticos viajes a la tierra a tener un lance de amor con algún ser humano. Las figuras de la mitología griega cuyas carreras son más interesantes son los semidioses que realizan cosas en favor de los mortales, como Prometeo, o los dioses o diosas cuando se introducen en las andanzas humanas, como en la guerra de Troya, o como Atenea cuando asiste al juicio de Orestes. En otras palabras, que «para que viva la inmortalidad, tiene que introducirse en ella la mortalidad». El drama *Anfitrión*, 38, escrito por un contemporáneo de Frenchman, ilustra este punto. Zeus baja a seducir a una bella mujer de un soldado que se halla lejos, en la guerra, y va luego a Mercurio para que le instruya sobre cómo hacer el amor con un ser mortal:

«Ella usará pocas palabras, lo que abrirá un abismo entre los dos. Dirá: 'Cuando yo era niña', o 'Cuando yo sea vieja', o 'Jamás en mi vida'. Esto me reconcome, Mercurio. Echo de menos la acometividad de lo temporal, la sugestión de la mortalidad, la dulce locura de agarrar algo que se te escapa»<sup>2</sup>.

Homero, en la misma vena, nos narra cómo Ulises rehusó la inmortalidad, cuando fue tentado por la hermosa diosa Calipso, que le dijo:

«Hijo de Laertes y semilla de Zeus, Ulises, rico en ardides, ¿estás todavía tan empeñado en volverte a tu casa y a la tierra de tus padres? Yo te quiero bien aunque hagas eso, pero si conocieras en tu corazón cuántas penalidades habrán de sucederte, fatalmente habrás de rendirte antes que volverte a tu tierra; te estarías aquí conmigo y serías señor de esta posesión, y serías un inmortal en vez de estar ansiando por ver otra vez aquella mujer por la que te consumes cada día que permaneces acá. Y con todo, puedo argüir que yo no le soy inferior en figura o en talle, pues no es probable que las mujeres mortales puedan competir con las diosas en figura y en hermosura».

El rico en ardides Ulises habló a su vez y le respondió: «Diosa y reina, no te enfades conmigo. Yo sé que todo lo que dices es verdadero y que la circunspecta Penélope no puede competir con la impresión que tú haces en belleza y en talle. Ella es mortal, después de todo, y tú eres inmortal y a cubierto de años. Sin embargo, lo que yo deseo, y por lo que me consumo todos los días, es volver a la casa y ver el día de mi vuelta allí. Y si algún dios me golpea lejos en el azulado ponto, lo toleraré guardando dentro de mí un espíritu obstinado, pues ya he sufrido mucho y hecho duros trabajos en las olas y en el combate. Así que deja que pase adelante por esta aventura».

Así habló y el sol se ocultó y las tinieblas vinieron encima. Los dos, metidos en el interior del hueco de una caverna, se gozaron en amor y estuvieron así ambos toda la noche<sup>3</sup>.

A la mañana Ulises se levanta, corta árboles para construir un navío y se hace a la mar tres días después. Como Calipso había predicho y Ulises había temido, su jornada de vuelta a casa fue larga y llena de penalidades. El, sin embargo, había escogido a Penélope, la casa y la mortalidad más que la placentera vida de la inmortalidad con Calipso.

Esto es lo que significó Abraham Maslow en lo que escribió cuando se recuperó de su ataque al corazón: «La muerte y su omnipresente posibilidad hace amar, amar apasionadamente, más y más. No sé si podríamos amar apasionadamente, si el éxtasis sería en absoluto posible si supiéramos que nunca íbamos a morir». Esto no es simplemente: el «casi lo perdí... Casi me he muerto», sino que proporciona una sensación de riqueza y profundidad que viene de la conciencia del destino y de las nuevas posibilidades de la nueva libertad de sensibilidad estética que entonces se abre.

Nadie puede decirnos lo que nos espera más allá de la palidez de difunto. Pero en la suposición de que hay algo más que la pura extinción, podemos estar seguros de que la mejor preparación para ello, en este breve intervalo, mientras el pájaro del tiempo está aún en vuelo, es el vivir nuestras vidas y nuestra creatividad tan llenamente como podamos, experimentando y aportando al mundo cuanto podamos.

<sup>2</sup> JEAN GIRAUDOUX, *Amphytrion* 38 (New York, Random House, 1938), p. 97 ss.

<sup>3</sup> HOMERO, *Odisea*, 5, 192 ss. Agradezco a Michel Platt, «Sería mejor la vida del hombre si no hubiera muerte». *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 63, n.º 3 (Fall 1980), 325.

Si, en cambio, nos defendemos contra el temor de morir con la idea de lo fácil y banal de la muerte, la vida nos resultará insípida y vacía y la libertad quedará privada de sentido.

Como la mayoría de la gente que ha leído a Kübler-Ross, yo he quedado impresionado por sus relatos de sacrificios en pro de sus enfermos moribundos. No quiero quitar nada de su mérito y belleza ni de su derecho a pensar que eso es lo correcto. Pero esto no nos impide mirar objetivamente las implicaciones contenidas en las conclusiones que saca. Kübler-Ross dice que la muerte es como el abrirse de la crisálida de la oruga y la eclosión de la mariposa. Esto, objeto yo, encierra una forma de negación; adormece y mata el ímpetu de la persona para hacer lo mejor en esta vida. Kübler-Ross cita también algunos de sus pacientes que llegan a exclamar: «Estoy impaciente por morir y ver a mis amigos». Si la muerte es tan bonita, da ganas de correr hacia ella, dejando acá la poesía, abandonando el cuidado de edificar la civilización para nuestros hijos, la pasión de pintar para la posteridad, de componer una Novena Sinfonía de Beethoven. Valdría así poco la palabra libertad.

Eso lleva a una efectiva pérdida de la esperanza, porque roba a los seres humanos la acerbidad del vivir. En vano entonces oímos el canto de Ulises:

... Voy a beber  
La vida hasta los posos...  
Sería todo tan poco...

Tennyson describe el enfrentamiento del destino y de la vida a partir de las posibilidades de cada cual...

... Venid, amigos míos,  
Todavía no es tarde para buscar un nuevo mundo,  
Somos nosotros...  
Un mismo temple de corazones heroicos,  
Marcados por el tiempo y por el hado, pero fuertes en querer,  
Para esforzarnos, para buscar, para encontrar, para no ceder<sup>4</sup>.

Enseguida nos volvemos contra la omnipresente postergación y negación de la muerte embebida en nuestra cultura, contra el hecho de que nuestra sociedad está enferma en su presunción, a fuerza de canto y ritmo, de que nunca vamos a morir. Cuando Hubert Humphrey, demacrado y macilento por el cáncer hizo su aparición en el Congreso, los senadores reflejaron en sus palabras un tono optimista: «Ponte pronto bueno, Hubert, te necesitamos aquí». ¿A quién estaban engañando? No a Humphrey, que valientemente veía que le separaban de la muerte sólo unos pocos meses. No a los millones de telespectadores, que veían con sus ojos que estaba muriéndose. ¿A sí mismos? Qué contraste con la afirmación del senador Richard Neuberger, que escribió muy poco antes de producirse su muerte por cáncer:

«Me ha venido una nueva estima de las cosas que otras veces tomé por regaladas, como almorzar con un amigo, rascar las cejas de Muffet y oír su ronroneo, la compañía

<sup>4</sup> ALFRED LORD TENNYSON, «Ulises» en *Tennyson's Poetry*, ed. Robert W. Hill Jr. (New York, Norton, 1971), pp. 52-54.

de mi mujer, la lectura de un libro o revista ilustrada en un tranquilo rincón de mi alcoba a la luz de mi lámpara de cama por la noche... Por primera vez estoy saboreando la vida; compruebo finalmente que no soy un inmortal<sup>5</sup>.

Pero qué tragedia ésta la de esperar, hasta que uno está para morir, para tomar el gusto a la vida.

La relegación, olvido y negación de la muerte es sobremanera asombrosa por el hecho de que está testificada por muchos famosos psicoanalistas. Erich Fromm, en su libro *El corazón del hombre*, afirma: «El hombre bueno no piensa nunca en la muerte». En dicho libro opone los «biofílicos», amantes de la vida, a los «necrofílicos», amantes de la muerte. En los últimos, que Fromm obviamente aborrece, se alinean los personajes destructivos de la historia, Hitler, Napoleón y otros. Sí, «bueno es todo lo que sirve a la vida, malo todo lo que sirve a la muerte»<sup>6</sup>. El problema es que entonces uno reprime todos los pensamientos de la muerte y esto lleva derechamente a la negación y olvido de la muerte y del mal. En esa mentalidad ya no tiene sentido la afirmación de Goethe en el *Fausto*:

SEÑOR: *La naturaleza activa del hombre, flameando, busca demasiado pronto alcanzar su meta,  
Aprende a desear un innoble reposo;  
Por ello, por voluntad mía, le di una compañera.  
Que trabaja, excita y tiene que crear, como el diablo.*

Y cuando Mefistófeles se descubre a sí mismo a Fausto:

FAUSTO: *¿Quién, pues, eres tú?*  
MEFISTÓFELES: *Parte de aquel poder no entendido,  
Que quiere siempre lo malo, y siempre trabaja lo bueno.*

En esta relegación y negación de la muerte Fromm no hizo más que seguir las huellas y dirección de la mayoría de los freudianos y de Freud mismo. El padre del psicoanálisis introdujo la moda arguyendo que la angustia de la muerte es una angustia de castración general, porque ninguno ha experimentado jamás la muerte y por ello la muerte no puede ser un inconsciente. Pero, como pregunta agudamente Yalom, ¿quién ha experimentado literalmente la castración? Propiamente Freud habla sólo de la muerte en su teoría del *thanatos*, y en algunos ensayos inspirados por la Primera Guerra Mundial. Pero la teoría del *thanatos*, cualquiera que sea su valor mítico, que yo creo grande, nunca llegó a constituir una parte principal del cuerpo doctrinal del psicoanálisis, y es, en una buena medida, rechazada por los ortodoxos freudianos. Con la excepción de Otto Rank y Melanie Klein, que rompieron con el maestro y fundaron su escuela aparte, la actitud de cerrar los ojos a la muerte parece más o menos universal en los círculos psicoanalíticos ortodoxos.

Es en verdad un enigma el por qué Freud y sus seguidores ortodoxos soslayaron de tal manera la muerte y dejaron el campo libre a los terapeutas existenciales para

<sup>5</sup> Citado en I. YALOM, *Existential Psychotherapy* (New York, Basic Books, 1981), p. 35. Soy deudor del Dr. Yalom por valiosas sugerencias en toda esta sección.

<sup>6</sup> ERICH FROMM, *The Heart of Man: Its Genius for Good or Evil*. (New York, Harper Row, 1964), p. 47.



volcarse sobre la existencia de acá. Yo sugiero que la razón es la ilusión de la *invencibilidad* del psicoanálisis, porque enfrentarse con la muerte y reconocerla y aceptarla, tanto la propia muerte como la de los otros, es la afirmación central de la vulnerabilidad humana. La conciencia de haber de morir equivale a la emergencia del destino (con un sentido de necesidad inexorable en su extrema y última forma). Aceptar este lado del destino, esta confesión de finitud, equivaldría a admitir que el psicoanálisis, y con él Freud y Fromm y todo el resto de nosotros mortales, tenemos que abandonar el anhelo de invencibilidad. Es aceptar nuestra finitud y nuestra mortalidad. Es apuntarse a la raza de lo humano, a la raza de lo finito, de lo vencible, de lo vulnerable, a la raza de los tristes mortales.

El recuerdo de la muerte está requerido por la misma manera de ser, del sí y el no, de la mente humana. La conciencia no es nunca estática; conoce una cosa en el contraste con otra. Lo vive dialécticamente, como una corriente eléctrica con sus dos polos opuestos, positivo y negativo. Como dijo frecuentemente Gregory Bateson, nos hacemos conscientes de algo en virtud de la oposición con su entorno. Si la mosca se estuviera perfectamente quieta, nunca la vería la rana. Pero la mosca se mueve en un momento dado y a la rana le apetece; la mosca se mueve de nuevo y entonces la rana la atrapa. Es otra vez el eco de la vieja intuición de Heráclito: «La gente no advierte que lo que es opuesto a una cosa es también idéntico con ella».

La vida es lo opuesto a la muerte y la idea de la muerte es necesaria si queremos dar sentido pleno a la vida. ¿Quién no ha pensado en algún momento de gran gozo: «Qué bien, no morirme nunca», o contemplando el soberbio paisaje de los Alpes: «Esto es para mí como la eternidad. Estoy más allá de la vida y de la muerte». O absorbido por una desafiante tarea: «Me dé el cielo vivir lo bastante para terminar mi obra». O en un momento de desánimo: «La muerte mejor que esto». O en un tiempo de gran fatiga: «El me dé el anhelado descanso». No se trata aquí de suicidio en absoluto. Todas las anteriores ejemplificaciones tienen como tema la acerbidad de la vida y en todas ellas habita una referencia a la muerte. Las más intensas experiencias de la vida arrastran consigo otras tantas intensas experiencias de la muerte.

## 2. Brujería y proyección del destino

Cuando las personas no pueden o no quieren reconocer y enfrentarse con los aspectos duros del destino, tales como una repentina enfermedad, una inexplicable muerte, el nacimiento de un bebé malformado, el destino queda reprimido. Es proyectado entonces muchas veces en figuras antropomórficas fuera de los mismos hechos, tales como dioses, hechiceros, demonios y brujas. Admitimos un uso peyorativo de la palabra *proyectar*. La proyección es una función común y normal de la mente humana y proyectamos en formas menos importantes que las indicadas arriba. Mucha gente capaz y dotada vive sus intuiciones de arte o de música, como algo que viene, al menos parcialmente, de fuera de ellos mismos. Cuando un artista pinta un paisaje, es imposible decir cuánto viene del paisaje, que presumiblemente ve, y cuánto es proyectado por su propio sentimiento. En verdad, el arte genuino depende más de lo que se proyecta que de lo que objetivamente existe «fuera». La línea divisoria entre la realidad interior y la exterior es imposible trazarla exacta-

mente como la física y los estudios de Karl Pribram sobre el cerebro demuestran<sup>7</sup>. Pero aquí vamos a hablar principalmente de los aspectos destructivos de la proyección del destino, tal como se hace patente en la brujería.

La brujería fue un triste y grave problema de Europa y en Occidente a partir del siglo XII. En el siglo XIII la Inquisición pidió al papa Alejandro IV (1254-61) permiso para añadir el caso de brujería a las competencias eclesiásticas reservadas a la Inquisición. El Papa rehusó, pero dejó la puerta abierta, expresando siempre su convicción de que las brujas eran servidoras de Satanás. Al final del siglo XV la brujería estaba equiparada a la herejía y aquellas que eran halladas culpables de practicar la brujería eran quemadas en la hoguera<sup>8</sup>.

Si una persona no creía en las brujas, su misma falta de fe en ellas la ponía en peligro de ser acusada de herejía. Si tú creías que «no hay ni puede darse una acción simultánea en concurso físico del diablo con un ser humano», ni «intercambio sexual del diablo con una persona», ni que «los diablos ni las brujas puedan levantar tempestades, tormentas de agua, nubes de granizo y cosas parecidas»<sup>9</sup>, tú eres sospechoso de estar aliado con Satán. Los padres de la reforma protestante creían en brujas. Lutero escribió: «Pablo cataloga a la brujería entre las obras de la carne, que... no es ningún género de codicia, ni libertinaje, sino un género de idolatría. Porque la brujería pacta con el Malo»<sup>10</sup>. John Calvino fue otro creyente en la brujería y frecuentemente cita para ello un pasaje del Nuevo Testamento: «Vestíos la armadura completa de Dios, para que seáis capaces de resistir contra las supercherías del diablo. Porque nosotros no combatimos contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, las Potestades, contra los Poderes de las tinieblas de este mundo»<sup>11</sup>.

En la brujería, no sólo se acabó con los modelos éticos de la vida, sino también con los estéticos. Los rituales estatutarios repugnantes del sábado de las brujas, constan en documentos fehacientes. «Devoraban los cadáveres de niños recién nacidos, que eran robados a sus nodrizas por la noche; se bebían toda clase de mezclas de líquidos y no conservaba su sabor propio ninguno de los manjares»<sup>12</sup>.

Es fácil comprender que las manifestaciones del destino que hemos denominado «cósmicas», como la erupción de volcanes o los terremotos, asociados como están estos fenómenos a sensación de miedo y terror, podían ser mirados como efectos de un poder sobrenatural. Pero además, las mismas cosas corrientes de la vida ordinaria eran susceptibles, en una persona imaginativa e histórica, de ser miradas como efectos de la acción de las brujas. Así la «esterilidad continuada muchos años era causada por las brujas mediando la malicia del diablo»<sup>13</sup>.

La impotencia masculina, para citar un ejemplo entre otras muchas proyecciones, era creencia extendida que la causaban las brujas. Una pareja se ha estado preparando para la boda durante semanas, y a la noche, después de la tensión y la

<sup>7</sup> El neurólogo del cerebro Karl Pribram sostiene que casi todo nuestro contenido mental lo proyectamos sobre el mundo, y obtenemos el sentido de unidad por medio de los otros a través de los cánones de nuestra cultura.

<sup>8</sup> ALAN C. KORS y EDWARD PETERS. *Withcraft in Europa 1100-1700: A Documentary History* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1972), p. 77.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 119-120.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 217.

fatiga de las ceremonias y formalidades de la boda, el novio se encuentra impotente. En su situación furiosa, en su cólera y con un sentimiento de inferioridad, puede fantasear que algún encantamiento es la causa del fenómeno embarazoso. Pierre Bayle escribió a principios del siglo XVIII: «Algunos hombres se ven incapaces de consumir el matrimonio y piensan que esa impotencia es efecto de un hechizo. Desde entonces los recién casados se miran uno a otro con malos ojos, y su desavenencia crece a veces hasta la más horrible enemistad; la mirada del uno causa escalofrío en el otro»<sup>14</sup>. Se dice, añade, que las brujas pronunciaron ciertas palabras durante la bendición nupcial, lo que se llama el «nudo de la novia». «Por eso algunas buenas madres consienten en anticipar la noche de bodas para burlar a la bruja»<sup>15</sup>.

Tomás de Aquino trata esta cuestión bajo el epígrafe: «Si los efectos de la brujería son impedimento para el matrimonio». Concluye que las brujas no pueden impedir la consumación del matrimonio, pero sí lo pueden los espíritus más fuertes del Malo, como los demonios y el diablo». «La fe católica... insiste en que los demonios existen en realidad y que ellos, con sus acciones, pueden impedir la unión sexual»<sup>16</sup>.

Las incidencias en las actas de juicios de brujas son muchas veces de cariz sexual y en verdad suenan muchas veces a anticipaciones de la pornografía de hoy.

«Ana María de Georgel declara que una mañana, cuando estaba lavando la ropa cerca de Pech-David, en la parte alta del pueblo, vio a un hombre de descomunal estatura venir hacia ella a través del agua. Era de piel oscura, los ojos ardientes como carbones. Estaba vestido con piel de animales. El monstruo le preguntó si se quería entregar a él, y ella dijo que sí. Entonces él le soplo en la boca y desde el sábado siguiente fue llevada al sábado de las brujas, porque era esa su voluntad [de él]. Allí encontró a un macho cabrío y después de saludarle se sometió a su capricho. El macho cabrío, en correspondencia, le enseñó toda clase de hechizos; le dio a conocer plantas venenosas, y aprendió de él palabras de encantamiento y cómo hacer conjuros en la noche vigilia de San Juan, en la vigilia de Navidad y en el primer viernes de cada mes. Le advirtió que hiciera comuniones sacrílegas, si podía, ofendiendo a Dios y honrando al diablo. Y ella había cumplido estos mandatos.

Ana María de Georgel admitió entonces que no había dejado de hacer el mal, practicando todo género de inmundicia durante los años que habían pasado desde su iniciación hasta su apresamiento».

Algunas veces estas víctimas hacían afirmaciones teológicas de considerable sagacidad. Esta Ana María vino a decir que la «lucha entre Dios y el diablo se había dado desde toda la eternidad y que no tendría fin. Unas veces sale victorioso uno, otras sale el otro, y en este tiempo la situación era tal que Satanás estaba seguro de triunfar»<sup>17</sup>. ¿Sería irónico pensar que su consunción, quemada en la hoguera, era una demostración del «triunfo de Satanás»?

¿Por qué las brujas son predominantemente mujeres? A pesar de que algunos de los pronunciamientos de la Inquisición usan la expresión «brujas de ambos

<sup>14</sup> Ibid., p. 364.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid., p. 72.

<sup>17</sup> Ibid., p. 95.

sexos», no hay duda de que las brujas son principalmente mujeres (el término para un brujo, *warlock* no es familiar y es rara vez usado). El libro *Malleus Maleficarum* (1486), escrito por dos cabezas de la Inquisición en Alemania, H. Institoris y Jacob Sprenger, llamado muchas veces «enciclopedia» de la brujería, trae una sección titulada: «¿Por qué son principalmente las mujeres adictas a la mala superstición?». Los autores escriben (con presumible perverso deleite) «sobre las brujas que copulan con diablos», e indagan cuáles son

«los métodos con los que se consuman tales abominaciones. De la parte del diablo, primero, de qué elemento está hecho el cuerpo que él asume; segundo, si la acción es siempre acompañada de la introducción del semen recibido de otro...; si se realiza ese acto frecuentemente en el mismo tiempo y lugar... [y] si el acto es invisible para cualquiera que esté allí mismo»<sup>18</sup>.

Estos autores hablan muchas veces de la «fragilidad» de las hembras y afirman, refiriéndose a las mujeres, que «cuando son gobernadas por un espíritu bueno, son excelentes en virtud, pero cuando son gobernadas por un espíritu malo, caen en los peores vicios imaginables». En verdad, la palabra «mujer» encarna para muchos la «concupiscencia de la carne». Pero las mujeres han traído también bienandanza a los hombres, han salvado naciones, pueblos y ciudades, como hicieron Ester, Judit y Débora. Ante el hecho de que el pecado original se ha imputado a Eva, Institoris y Sprenger notan el cambio que se ha operado en el nombre, Ave (Ave-María) por otra mujer, por Eva... y que todo el pecado de Eva está borrado por la bendición de María.

La anterior desenfadada diatriba contra las mujeres le hace a uno retroceder, pero también arroja luz sobre la dinámica de represión y proyección del destino. Parece obvio que esa «concupiscencia de la carne» es ampliamente una proyección, no siempre reconocida, de la sexualidad propia de los hombres. El fenómeno de la *mujer fatal* ilumina el azoramiento que un hombre puede sentir bajo la atracción de una bella mujer, especialmente si queda fuera de su alcance. Muchos hombres sienten esa atracción como si las olas de la pasión se hicieran dueñas de su vida más allá de su voluntad. A lo largo de la historia las imágenes de la cortesana, de la prostituta, de la mujer bella, acaso frígida, dan testimonio del poder de la *mujer fatal*.

El sexo es una parte viva de nuestro destino por el hecho de que no estaba en nuestra mano si habíamos de nacer de sexo masculino o femenino. El sexo parece adueñarse de nuestros cuerpos, queramos o no. El crecimiento biológico trae consigo unos nuevos, en la adolescencia extraños y poderosos, deseos y fantasías. Los adolescentes y los hombres adultos experimentan muchas veces el sexo como un poder intruso y las pasiones violentas como algo fuera de control. Los conflictos que sufren los varones por su sexualidad pueden acentuarse en el ambiente de la vida monástica, como lo han ilustrado las tentaciones de San Antonio en el desierto y la auto-castración de Orígenes.

Todo esto genera una cierta hostilidad por parte del hombre respecto de la mujer. Pero los hombres «buenos» reprimen esa hostilidad, quizá bajo el código

<sup>18</sup> Ibid., pp. 114 ss.

victoriano, poniendo a la mujer sobre un pedestal, bien que aquella hostilidad se muestra más en formas apenas perceptibles en ambientes masculinos, en los chistes de los hombres y de otras maneras. La agresividad masculina surge de la situación en la que la mujer parece tener poder sobre sus glándulas, cierta influencia secreta sobre sus órganos internos, lo que se muestra en sus involuntarias erecciones. Al pronto esto le sorprende, luego le hechiza (ésta es la palabra) y finalmente le irrita. Es fácil imaginar este incontrolable y tantalizante surgir de la emoción como la evidencia de que uno ha sido hechizado. Tan fuerte puede ser la represión, que uno no puede alejar la idea de que la fuente de ello es el propio destino instalado en la sexualidad.

¿Qué mejor vía para explicarse esa enloquecedora atracción, ese sucumbir a los encantos de la *mujer fatal*, que adscribirlo a la secreta influencia de una bruja? Unas veces las brujas son muchachas jóvenes, cuyo único crimen es su belleza, y otras las brujas son viejas, marchitas y seniles. Pero el hombre puede fácilmente pensar que las brujas viejas tuvieron ese poder mágico en su juventud, y que todavía recuerdan su secreto, aun cuando no hablen de ello. El hombre «hechizado», atraído por formas a las que no puede resistir, pasa a otro la sospecha de que tal o cual tiene poderes brujos; otros entran en sospecha y «surge» así una determinada bruja. El negarlo ella no hace más que reforzar la certeza. El hombre, otro tiempo hechizado, puede decirse a sí mismo que obró rectamente al delatarla y que contribuye así a librar al mundo de un ser peligroso. Así la hostilidad y la pasión erótica han «librado» a millares cuando esa mujer ha escalado el poste de la hoguera para ser quemada.

En todo aquel tiempo hubo protestas contra un cruel e inhumano trato en la persecución de la así llamada brujería. Pero los que protestaban se exponían al riesgo de ser ellos mismos acusados. Un jesuita y poeta, Frederick Spee, designado confesor de brujas condenadas a muerte en Würzburg, quedó aterrado por los procedimientos del juicio y en 1631 publicó un libro anónimo en el que atacaba aquellos modos de persecución.

El 1584 Reginald Scott puso como subtítulo a su libro sobre las brujas, *donde se prueba que los tratados sexuales y los conciertos de las brujas con los diablos y todos los espíritus infernales, son todo novelería falsas y visiones imaginarias*, y se denuncia abiertamente la *práctica anticristiana y tratamiento inhumano de los jueces de... brujas, contra gente de edad, melancólica y supersticiosa, sacando confesiones a puros terrores y torturas*.

Hacia el final del periodo indicado un buen número de personas razonaban diciendo que los miedos de la brujería eran el resultado de la superstición y de la imaginación humana desbocada. Pierre Bayle, en 1703, en una carta abierta, afirma que se oye entre el pueblo común decir que «una tal enfermedad le ha dado a tal o cual persona por efecto de una bruja». Pero arguye él que «éstos son efectos del dominio que la imaginación ejerce sobre otras facultades del cuerpo y del alma». Esos desarreglos «son producidos por las angustias de la mente y por los sobrecogedores terrores del alma». Habla de una monja que se sintió sinceramente poseída y añade: «Ved de lo que es capaz la imaginación, sacada de quicio por una vida excesivamente contemplativa»<sup>19</sup>. Bayle recuerda a la persona a la que va dirigida

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 365.

la carta: «Usted no puso mucha atención en lo que escribí sobre la amargura que acompaña a la vida devota. Usted persiste en decirme que los místicos le parecen los hombres más felices del mundo. Fue necesario convencerse, a través de un gran ejemplo, de que no siempre gozan de aquellas inefables suavidades que usted ha leído en sus escritos»<sup>20</sup>. Recojamos aquí la idea de Bayle de que el diablo, proyectado en las brujas, era el resultado de trastornos mentales de los místicos y de otros que reprimieron sus malas tendencias y pretendieron experimentar perpetua suavidad y paz.

Bayle apunta que la brujería es efecto de una intensa, pero torcida, imaginación. «Remueve esa causa», afirma como un moderno psicoanalista, si bien sólo en términos simplistas, «dale plena confianza a la persona enferma, comenzará a tener un ánimo tranquilo, y esto será su curación»<sup>21</sup>.

En el siglo XVI Montaigne habla de una larga charla con un «preso... un auténtico brujo, en fealdad y deformidad, muy famoso en esa profesión» y saca su conclusión: «Me pareció más cuestión de locura que de crimen»<sup>22</sup>.

En el siglo XVII también Hobbes estuvo convencido de que la creencia en las brujas era una ilusión basada en la auto-sugestión. Aun el Gran Inquisidor en España vino a convencerse de que era un auto-engaño la persecución de las brujas, y el hecho de la auto-presentación de las brujas<sup>23</sup> con sus sugestivos auto-convencidos efectos, le llevó a ver el valor apariencial de los síntomas de la brujería. Fue finalmente impresionante la retractación de los doce jurados de Salem (donde un grupo de convictas habían sido llevadas a la muerte), que solamente declararon: «Tememos haber sido tristemente sugestionados y engañados... [y] por ello humildemente suplicamos perdón»<sup>24</sup>.

Brujas y persecución de brujas fueron últimamente superadas por el racionalismo cartesiano, la creencia filosófica de que cuerpo y alma están separados sin influencia mutua. En nuestros días ese racionalismo toma la forma de la factual, «científica», explicación de las calamidades que caen sobre nosotros.

Pero yo sostengo que esa solución no es suficiente. ¿Qué vamos a hacer con las destructivas proyecciones (que ha habido y que pueden volverse todavía contra los judíos, los negros y las brujas), que no se han curado todavía con la «idea clara y distinta» de los racionalistas? Los padres pueden desear conocer las causas determinantes de un accidente de auto, pero esto no mitiga su dolor. Tristeza y desgracia, gozo y exaltación, son respuestas emocionales, mientras que las explicaciones científicas son fenómenos racionales. Así, la aceptación y el enfrentamiento con la muerte, con una enfermedad, con el hecho de haber nacido en el seno de una particular raza y cultura, y dentro de un determinado periodo histórico (para mencionar sólo aspectos casuales del destino), son esencialmente fenómenos emocionales. Los aspectos lógicos están en un plano diferente. Una sociedad sana ha de reservar espacio para la poesía, para el arte, para la música, para la expresión de estas actividades emocionales y míticas.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 358-359.



Esto es por lo que nuestros antepasados como Bayle y Hobbes hablaron tantas veces del papel de la *imaginación* en las proyecciones de las brujas. También puede arrojar luz sobre el por qué las mujeres fueron miradas como «más propensas a la imaginación», el hecho de que ellas, en la cultura occidental, reaccionan mucho más emocionalmente que los hombres<sup>25</sup>. En la brujería las mujeres fueron más castigadas por ser más poéticas, más emocionalmente sensibles, más intuitivas que los hombres (cosas todas que pueden ser miradas como «más frágiles»).

Es también por lo que nuestro razonamiento no cae aquí bajo el rigor de Calvino cuando ataca la «frívola filosofía aplicada a los santos ángeles al decir que no son otra cosa que buenas inspiraciones o impulsos que Dios suscita en las mentes de los hombres, [y] la de aquellos... que discursen sobre los demonios, diciendo que no son más que malas emociones o perturbaciones que nos vienen por influjo de la carne»<sup>26</sup>. Pero la aceptación del hado y de otros aspectos del destino no son, en manera alguna, asunto «frívolo». De ello depende nuestra libertad como seres humanos y nuestra existencia auténtica.

Notamos que la gente convencionalmente «buena», los fieles católicos y protestantes, honrados ciudadanos burgueses, monjes y monjas, son los que parecen haber sido más propensos a adscribir a la brujería a otras personas instaladas en el marco de sus comunidades. El pueblo «bueno» está más preparado para reprimir las malas tendencias dentro de sí mismo, para pensar que no se da el hado y, por tanto, más dispuesto a proyectar sus propias emociones en otras personas. Así, la bondad sin humildad, la que expresó John Bunyan viendo a un condenado llevado al patíbulo, «Allí voy yo si no es por la gracia de Dios», puede estar inspirado por el Malo. Siempre que oigo el rutinario y vulgar: «Yo amo a todo el mundo», o: «Yo no tengo enemigos», o: «La enfermedad no existe, porque Dios es espíritu», clavo la mirada y me encuentro preguntándome: ¿qué parte del destino está esta persona reprimiendo? ¿Hasta dónde levantará la proyectante energía su cabeza destructiva?

Una clásica proyección del destino se ha visto en el *Macbeth* de Shakespeare. En formas típicas del tiempo utiliza las tres brujas nombradas por ellas mismas hermanas Weird, como el lienzo en el que se proyecta la pasión de poder y la ambición de Macbeth. Es importante el hecho de que en esta tragedia Shakespeare presenta al comienzo a Macbeth como una buena persona, universalmente admirado y respetado por sus nobles. Este es el fondo del profundo y trágico conflicto, el

<sup>25</sup> Luz sobre esto arroja el estudio sobre las diferentes funciones de los dos hemisferios del cerebro, el derecho y el izquierdo, iniciado por el Dr. W. R. Sperry en el Instituto de Tecnología de California, y ahora aceptado por los ambientes científicos. Dichos estudios demuestran que el hemisferio izquierdo, hablando en general, canaliza el aspecto lógico y racional de la experiencia, y el hemisferio derecho canaliza sobre todo lo emocional, lo poético, lo artístico. En nuestra cultura se acepta que las mujeres desarrollan más las funciones del cerebro derecho, y los hombres dependen más del cerebro izquierdo. Así, puede preguntarse si las mujeres, en nuestra cultura, son más adictas a lo que Institoris y Sprenger llamaron «malas supersticiones». Nosotros asentamos aquí que eso es simplemente cuestión del hecho de que las mujeres son emocionales, poéticas e imaginativas.

Esto puede decirse sólo en un sentido general y no habría de tomarse como una regla. Son muchas las excepciones, de las que podemos ver un ejemplo en la personalidad de Macbeth y de lady Macbeth.

<sup>26</sup> ALAN C. KORS y EDWARD PETERS, o.c., l.c., p. 202. El libro *The Reality of the Devil* lleva por subtítulo *The Evil in Man*. El diablo no tiene que hacerse cuerpo ni ser una «cosa» para tener realidad; la idea de la autora del libro, Ruth Nanda Anshen, es que el diablo está en lo malo de los seres humanos.

lado «público» de su personalidad y su reprimida ansia de poder. Lady Macbeth nos da, cerca del principio de la pieza, el retrato de Macbeth:

... tu naturaleza;  
Demasiado lleno de leche de la humana suavidad  
Como para tirar por la vía directa; querías ser grande,  
No eres sin ambición, pero sin ella  
La enfermedad te alcanzará. Lo que tú anhelas en la altura  
Lo querías santamente; no querías juego falso;  
Sin embargo, no rehúyes el mal paso para ganar.

Macbeth es presentado en la hora de su mayor éxito, como jefe de un ejército el día de la victoria. Es el momento en el que estamos más abiertos a las tentaciones de poder y de ambición, el tiempo en que Macbeth está abierto a la llamada del propio destino. Como un estudioso de Shakespeare afirma: «La experiencia ha enseñado que hombres harto buenos, el día de su mayor hazaña se percatan muy frecuentemente de que es el día del hado; y que pocas naturalezas pueden resistir los malos impulsos hacia una mayor gloria que les vienen en el día de su triunfo»<sup>27</sup>.

Macbeth posee también una naturaleza poética y una imaginación activa y portentosa, que nos hace pensar en el papel de la imaginación en la brujería de otros tiempos. Se comunica siempre con nosotros en apartes con el auditorio, diciéndonos sus íntimos pensamientos; ve espíritus y apariciones y contempla, en su alucinación, el puñal pendiente en el aire delante de él. Con razón afirma de él lady Macbeth: «Tu faz, mi gentilhomme, es un libro en el que los hombres pueden leer cosas extrañas». Durante el drama él vacila entre la apetencia de poder y la compasión humana, como se ilustra en el grito que lanza después de asesinar al rey Duncan: «Despierta, Duncan, con este aldabonazo; ójala pudieras».

La pieza se abre en un día de tempestad, con las brujas danzando alrededor del fuego, mientras cantan en el brezal: «Lo bonito es inmundo y lo inmundo es bonito». Esta fue la práctica de las brujas, negar los cánones de la ética, lo primero. Destruyen igualmente los preceptos de la estética. La mezcla alrededor de la cual bailan está hecha de cosas como «el dedo de un recién nacido estrangulado», y la «grasa sudada del brazo asesino».

Las primeras palabras de Macbeth cuando viene a la estancia con Banquo hacen eco a lo que justamente las brujas habían dicho: «Un tan hermoso y tan feo día no lo había visto». Es plenamente inconsciente de cualquier relación con esos agentes del mal sobrenaturales. El auditorio sí percibe que eso significa que hay ciertos lazos entre Macbeth y las brujas, una cierta relación inconsciente con las hermanas Weird.

Las brujas entonces presagian a Macbeth que va a ser gentilhomme de Cawdor, y rey, y que los hijos de Banquo van a ser reyes con el tiempo. Banquo quiebra el mensaje de las brujas alegando que no vale nada. «La tierra forma burbujas como las forma el agua. Y así son ellas». Pregunta a Macbeth si han «comido alguna mala raíz que deja prisionera la razón». Pero Macbeth, con su naturaleza poética, y lanzado a una relación con poderes ocultos, no puede apartar de su mente la profecía de las brujas, especialmente por el hecho de que ellas son el lienzo en el

<sup>27</sup> FREDERICK D. LOSEY, *Shakespeare* (Philadelphia y Chicago, Winston, 1926), p. 970.

que él proyecta sus impulsos inconscientes. Las brujas, en verdad, están configuradas por el inconsciente de Macbeth.

Uno podría preguntar: ¿por qué ve a las brujas Banquo en absoluto si ellas son la proyección de las malas esperanzas y temores reprimidos de Macbeth? Shakespeare estaba escribiendo un drama, no un informe psicoanalítico, y tomó lo que de la licencia poética más necesitaba. Pero es un hecho que cuando proyectamos nuestro propio mal, lo hacemos de un modo suficientemente racional para que nuestros amigos lo «vean», aun si ellos no toman la cosa en serio como nosotros. Macbeth no puede quitar de su imaginación la profecía de las brujas. Cuando otros señores llegan para informarle de que ha sido en verdad galardonado, por su victoria, con la concesión del título de gentilhombre de Cawdor, Banquo grita: «¿Qué, puede el diablo decir la verdad?». Pero Macbeth pondera el dilema en un aparte:

Esta solicitud sobrenatural  
No puede ser mala, no puede ser buena. Si mala,  
¿Por qué me ha traído a mí la alegre realidad del éxito,  
Comenzando con una verdad? Yo soy gentilhombre de Cawdor.  
Si buena, ¿por qué cedo a esta idea  
Cuya horrible imagen hace erizarse mi cabello,  
Y a mi asentado corazón golpear contra mis costados  
Contra el uso de la naturaleza?...

Está tan cogido y dominado por estos pensamientos que no puede sino añadir una paradoja: «La nada es lo que no es». Así, de nuevo, él coincide con la negación, por las brujas, de los cánones éticos. Pero su vacilación continúa: «Si la suerte me quiere rey, ¿cómo la suerte puede coronarme sin mi corte?».

Vemos en este drama de la condenación de un alma grande, la lucha del otro tiempo buen hombre con su destino. Lady Macbeth representa el papel del hado, un papel similar a la proyección de Macbeth sobre las brujas. Shakespeare pinta su retrato opuesto a Macbeth; no es poética, sino práctica, fría, calculadora, incluso cruel. Grita al hablar de su oficio de criar su bebé: «Mientras me sonreía en la cara, era yo capaz de arrancar mis pezones de sus encías sin dientes y arrojar su cráneo fuera, si yo lo hubiera jurado como lo has jurado tú». Como encarnación del hado, utiliza todo género de persuasión, desde el desprecio hasta la lisonja, para forzar a Macbeth a «mantener su ardor a punto», hasta que finalmente su marido, en conformidad con la voluntad de acero de ella, la conjura a que le «dé» sólo hijos varones».

El asesinato sigue al asesinato, a golpe de hado; el asesinato de Banquo y el homicidio de la mujer de Macduff y sus hijos. Macbeth está vacilante y lleno de remordimientos todo este tiempo, hasta que cae en la desesperación. «La leche de la humana suavidad» se pierde ahora en su más y más profundo conflicto interior, depresión y definitiva destrucción.

Como el resto de nosotros Macbeth no puede tomar la responsabilidad de su propio destino. Vuelve por tres veces a las brujas para tranquilizarse. Hécate, la reina de las brujas, dice a sus validas: «Acá vendrá a conocer su destino». Y entonces instruye a sus brujas sobre el modo como tienen que engañar a Macbeth todavía:

... levantad espíritus artificiales.  
Por la fuerza de la ilusión  
Habréis de llevarle a la confusión.  
El despreciará el hado, se reirá de la muerte y llevará  
Sus esperanzas más allá de la sabiduría, la gracia y el temor,  
Y todas sabéis que la seguridad  
Es el principal enemigo de los mortales.

La vida de Macbeth se torna vacía, como en el dicho «Mañana y mañana», e incluso más que en el «Nada hay de serio entre los mortales; todo es juego».

Verdadera la predicción de Hécate; Macbeth vuelve de nuevo a «conocer su destino», y se encuentra con la promesa de las brujas de que no morirá «hasta que el bosque de Birnam no venga a Dunsinane», y que ninguno nacido de mujer podrá matarle a él. Ambas cosas resultan engañosas. Y de hecho en la última escena entra Macduff con la cabeza de Macbeth.

No es casualidad que en este drama, que es tan psicoanalítico, sea donde Shakespeare hace más referencias a la salud mental. Después que lady Macbeth, ella misma, al final, presa de la obsesionante culpa, vaga en su sueño tratando de lavar la sangre de su mano, y Macbeth y el médico llamado por él la observan, dialoga suplicante con el médico:

¿No puedes tú, ministro, para una mente desasosegada,  
Quitar de la memoria una tristeza arraigada,  
Apaciguar las turbaciones escritas en el cerebro...?

Cuando el doctor responde: «Aquí el paciente ha de ser médico de sí mismo», Macbeth ruega: «Tira la medicina a los perros. No quiero nada de ella». Relevante es la observación anterior del médico: «Más necesita ella del médico divino que del médico humano».

El destino de Macbeth, lo pensamos así, es una combinación del proyecto vital de su propia naturaleza en conflicto con la situación exterior en la que se encuentra. Ese conflicto hemos de afrontarlo todos, y, en la medida en que podamos cargar con él, nos libramos de la necesidad de reprimirlo y de proyectarlo en alguien o en algo fuera de nosotros.

Las tragedias dramáticas obran sobre nosotros un impacto tan fuerte porque vemos en escena una persona buena, como Macbeth, universalmente admirada y respetada por su nobles, pero que sucumbe a los conflictos que caen constantemente sobre ella y gradualmente se desintegran ante nuestros ojos. La gente buena, como hemos dicho, tiene una tal capacidad para el mal que equilibra su bondad. Los santos, a lo largo de la historia, han dicho de sí mismos, y no hay razón para dudar de ellos, que eran los mayores pecadores. Esto no quiere decir que hicieran auténticas obras malas, que puede ser y no ser el caso. Significa que, éticamente hablando, bondad y maldad han de entenderse allí como una sensibilidad especial para lo bueno y lo malo de las propias acciones cara a sí mismos y a la comunidad. Los santos lo son precisamente por su excelsa sensibilidad para el bien y el mal.

Tomo de C. G. Jung la idea de que en el inconsciente la bondad de una persona está en razón directa con su capacidad para el mal. El inconsciente, así pues, compensa y equilibra la conciencia. Como uno es sensible para el mayor bien, es

también capaz del mayor mal. Es lo último lo que representa las brujas. Tanto más bajo podemos hundirnos cuanto más alto somos capaces de subir.

Lo que es necesario es ser capaz de reconocer y de enfrentarse con nuestro hado malo. Tragedia es la situación, como la de Macbeth, en la cual la persona no es capaz de aceptar los lados oscuros del destino ni enfrentarse con ellos, por estar eso ya bloqueado por la conciencia. Cuando Macbeth grita: «Estrellas, ocultad vuestros fuegos; no dejéis que la luz vea mis negros y profundos deseos», está describiendo la grieta que le lleva a proyectar los poderes reprimidos en las brujas o en otros agentes infortunados, acaso sobrenaturales.

Las sociedades también atraviesan procesos de represión y proyección que dan origen a las brujas y a la brujería. A veces toman la forma de víctimas propiciatorias, como cuando esto se volvió contra judíos y negros en nuestro tiempo. Toda nación en tiempo de guerra clama a voz en grito a su pueblo las atrocidades cometidas por el enemigo y proyecta sobre él la propia agresividad reprimida. Así, liberado de la propia culpa, matando y lanzado a combatir visibles «diablos» de carne y hueso, el pueblo se siente unido en el bando de «Dios», en el bando de la «democracia» y de la «libertad». Como el «pueblo bueno» de la Edad Media, nosotros obramos con rectitud luchando contra los representantes de Satán.

Esto podemos verlo en nuestro país cuando se nos dice que no podemos hablar con los rusos, porque no creen en Dios ni en la otra vida. Ya sea sincera la afirmación, ya sea fabricada por el aparato oficial, simplemente como un medio de aprovecharse de las masas religiosas, la dinámica es la misma. Es de nuevo la dinámica de las brujas. La brujería llevó a la tortura y a arder en la pira en los pasados siglos; semejante comportamiento puede llevarnos a nosotros y a nuestro mundo a una inimaginable tragedia, a la guerra atómica. Reconciliarnos con nuestro propio destino es esencial si tenemos compasión y comprensión con los otros, los que son diferentes de nosotros, pero con los que hemos de coexistir en un mundo armado de posibilidades para una insospechada crueldad.

### 3. Destino y poetas

El compromiso del destino luce de un modo brillante en los poetas, en parte por causa de su genio expresado en palabras, pero principalmente porque viven y escriben con la conciencia de más profundas dimensiones de nuestra mente que el resto de nosotros. Ya llamemos a esto profundidades del inconsciente, del subconsciente o del inconsciente colectivo, en todo caso ellos han llegado a eso sólo a través de una intensidad de sentimiento y de visión, por un éxtasis o furor, que ha significado un corte con la existencia superficial y les ha revelado las formas profundas de la vida. Hemos de esperar que los poetas tengan mucho que decirnos sobre el destino y sobre sus luchas personales en su enfrentamiento con él. Y no nos veremos decepcionados.

La vida del poeta es opuesta a la de la vida plácida y opaca. En la verdadera poesía hay un enfrentamiento que no implica represión, ni ocultamiento, ni sacrificio de impulsos en orden a quitar la desesperación, ni ninguna otra de las vías que los más de nosotros usamos para evitarnos el reconocer y aceptar el destino de cada cual. El arte del poeta quiebra la presión moral del hado; la energía que se vierte en hacer la poesía se añade a nuestra pasión; y por medio de la música que los

poetas combinan con las palabras, el poema saca fuerza para expresar la dignidad de nuestra condición como seres humanos.

Matthew Arnold comienza su soneto titulado «Shakespeare» con el verso: «Otros llevan a cuestas nuestro problema. Tú eres libre». El por qué Shakespeare es libre se pone de manifiesto en la amonestación contenida en el soneto:

El espíritu inmortal ha de soportar todas las penas,  
Todas las debilidades que dañan, todos los sufrimientos que oprimen  
Halla para ellas una sola palabra en la victoriosa frente.

Shakespeare expresa así las pasiones y los sufrimientos pasados por nosotros al afrontar nuestros destinos. El gozo extático de Shakespeare es notado por Matthew Arnold en su referencia a la «victoriosa frente». Desde esa base despegla la libertad. Todas las posibilidades quedan abiertas, «Tú eres libre», como dice Arnold.

John Milton lucha, al aproximarse su ceguera, contra el amargo hado sin hacerse él amargo. Encontramos en su poesía, no una auto-compasión, sino una valiente aceptación de ese giro de la vida:

Cuando pienso cómo mi luz se extingue,  
Antes de la mitad de mis días en este mundo oscuro e inmenso,  
Y que el órgano que es muerte para lo encubierto  
Moró conmigo inútil...

La ceguera es un cruel hado para cualquiera, y lo es especialmente para un poeta en el que se ensombrece ese órgano de la vista «que es muerte para lo encubierto».

En otro soneto a un amigo, Milton es más explícito sobre ese «día de tres años, estos ojos»:

Privados de la luz, han olvidado su visión,  
No aparecen a la vista los mundos de imágenes,  
Ni el sol, ni la luz, ni la estrella, a lo largo del año,  
Ni hombre ni mujer.

Para mucha gente la pérdida de la preciosa cualidad de ver les comería el alma. Pero Milton tenía a su disposición lo que generalmente no tenemos en nuestro presente mundo cultural, a saber, la fe religiosa, que le puede ayudar a aceptar tan áspero destino. Habla del «yugo suave» que le ha tocado llevar:

Contra la mano o la voluntad del cielo yo no protesto,  
Ni hago menos una suerte de corazón y de esperanza,  
Sino todavía lo soporto,  
Y dirijo mi rumbo hacia adelante...

Este pensamiento pueda guiarme a través de la vana máscara del mundo,  
Contento, ciego y todo, no tendría mejor guía.

Los versos precedentes pueden sonar a resignación, pero no son en absoluto un abandono del campo. La resignación, por lo común, mata la fuerza y la creatividad. Pero éste es el Milton, un apasionado en la defensa de la libertad, que



escribió el «Areopagita», el que gritó: «Dadme libertad para conocer, para comunicarme, para hacer crítica, según mi conciencia, de todas las otras libertades». Este es el Milton que en Italia vino a ver y a apoyar a Galileo, en aquel tiempo víctima de la Inquisición, el Milton que consagró sus energías a redactar panfletos apasionados al servicio de Cromwell y de la Reforma. Cuando su causa tuvo éxito, Milton escribió a Cromwell una requisitoria colectiva encaminada a la salvaguarda de la libertad:

Ayúdanos a salvar nuestra conciencia libre de la garra  
De los lobos mercenarios cuyo evangelio es su vientre.

Este es el Milton que se negó a retractarse cuando los de la Commonwealth fueron derrotados; estuvo a pique de subir al cadalso; escapó por poco. Tan apasionada adhesión a la causa en la que uno cree no habla de resignación, pasividad, docilidad, sino más bien de energía. La poesía de Milton es un ejemplo de qué trágica experiencia puede producir el arte dentro de un mundo de belleza. Tan alta fuerza en la política como el poder interior de la poesía, indica que Milton ha vivido bien su relación dialéctica con su destino personal y, con ello, su experiencia de verdadera libertad.

Si Milton hubiera vivido en el siglo XX, el mismo sentimiento hubiera pedido una expresión diferente. La forma de expresión más nuestra hubiera sido el «furor» que Stanley Kunitz cree ser la fuente de la intensidad necesaria a toda poesía.

John Keast hubo de enfrentarse con un destino aún más duro, la muerte por tuberculosis a sus veinticuatro años. Anticipándola, escribió:

Cuando siento mis temores de que va a acabar mi vida,  
Antes de que mi pluma recoja los partos de mi cerebro...

Es fascinante que ambos, Milton y Keats, en el segundo verso del soneto de cada uno, están sobre todo preocupados por la poesía, por todo aquello que no podrá ya ser escrito nunca. La voz poética, expresión de su potencia y su libertad de crear, les va a ser arrebatada. Keats enumera las muchas y significativas cosas que tendrá que dejar en la hipótesis de su muerte:

Cuando considero, sobre la faz rígida de la noche,  
Los inmensos símbolos de elevado romance,  
Y pienso que ya no voy a vivir para trazar  
Sus sombras con la mano trágica de la suerte,  
Y cuando me siento, clara criatura de una hora,  
Que no voy a posar más mi mirada sobre ti,  
Nunca recrearme en el bello poder  
Del amor espontáneo; entonces en la playa  
Del ancho mundo yo me encuentro solo y pienso  
Que hasta el amor y la fama se hunden en la nada.

Miremos también a un poeta que no se ha quedado en considerar su destino en su forma física, como la ceguera y la tuberculosis, sino que lo ha mirado como una forma de incompleta finitud de los seres humanos; es Omar Khayyám. Se le

tiene generalmente por el poeta del fatalismo. Pero puede más adecuadamente ser mirado como el poeta que fija sus ojos, sin pestañear, en la brevedad de la vida:

Dentro del universo, sin saber *por qué*,  
Ni de *dónde*, como el agua que corre, sin saber su fuente,  
Y a más de eso, como el viento en el inmenso espacio,  
Soplando y sin saber *hacia dónde*.

El *Rubáiyát* es frecuentemente citado como el libro del cinismo. Yo prefiero mirar a Khayyám como el poeta que no se turba ante la luz cegadora, ni vacila al mirar de frente al destino:

Desde el centro de la tierra, por la séptima puerta,  
Cabalgué y me planté ante el trono de Saturno,  
Muchos nudos saltaron en la marcha,  
Pero no el nudo maestro, del hado humano,  
El móvil dedo del hado escribe, y habiendo escrito,  
Sigue veloz con toda tu piedad o con tu ingenio.  
Te empeñarás en vano en volver atrás a quitar media línea,  
Todas tus lágrimas no bastarán a borrar una palabra.

Ataca ahí los falsos deseos e ilusiones que todos tendemos a abrigar, la esperanza vana de que, por nuestra piedad personal o auto-compasión, vamos a escapar del común hado del género humano. Simplemente ignoramos la última respuesta. Pero a pesar de este hado, y de la injusticia que implica, hemos de coger y salvar todo lo que nos sea posible de libertad y promoverlo. El misterio permanecerá siempre misterio, nos previene Omar, o, como podríamos decir, el destino no se deja desatar, ni por la razón, ni por el ingenio.

A pesar de ser considerado también muchas veces como el poeta del hedonismo, que exhorta a pasar la vida «debajo del candil», con poesía, vino y sexo, Omar ha de ser más verdaderamente leído como el poeta que predica fortaleza contra el fatalismo. Se las entiende con el hado sin hacerse fatalista. Es el mismo Omar que hace ocho siglos estudió, de niño, el sufismo y la ciencia, y de adulto fue un célebre astrónomo de Persia, compuso un autorizado tratado de álgebra, revisó las tablas astronómicas, persuadió al sultán de la necesaria reforma del almanaque y, de otras varias maneras, trabajó diligentemente para el gobierno del sultán. Bien lejos de la estampa de un holgazán hedonista.

El abrazar el destino propio tan directa y claramente, como alegre y valientemente, reduce el efecto negativo de las punzantes vejaciones del destino y le constituye a uno interiormente libre para realizar exteriormente su libertad. Como Omar, aquellas personas que están dispuestas a abrazar lo inevitable son también las más creativas y las más capaces de contento y gozo.

Vemos en los poetas que la aceptación del destino humano es el mejor camino para poner los pies en suelo firme. Así no somos presa de fantasmas; no guerreemos contra figuraciones de la imaginación, que no hay duende espiando en el armario. Nos vemos libres de mil y una ataduras imaginarias; libres de la necesidad de pedir a los demás que se ocupen de nosotros. Habiendo afrontado lo peor, nos sentimos entonados para responder a las posibilidades de la vida.

#### 4. Los usos del destino

Eurípides nos legó una admirable advertencia

Los acontecimientos seguirán su curso; no es bueno enfadarnos por ello; es más feliz aquel que sabe echarlos a la mejor parte<sup>28</sup>.

¿Cómo podemos nosotros «echarlos a la mejor parte»? ¿Qué poder tenemos para guiar e influir en la dirección de nuestro destino? ¿Cómo puede uno al mismo tiempo configurar el destino y vivir como una expresión de él? Whittier lo expresó derechamente: «Este día configuramos nuestro destino. El hilo de nuestro hado lo hilamos nosotros»<sup>29</sup>.

Ludwig van Beethoven es uno de aquéllos de los que podemos aprender:

«Lo que ha hecho uno, puede otro atreverse a hacerlo; el destino que uno ha desafiado y al fin domado, también puede otro afrontarlo valientemente; en lo exterior Beethoven se adueñó de su destino; mirada desde dentro su vida no fue sino la manifestación de ese destino... No que el individuo soporte y cumpla el destino que pesa sobre él, sino que nosotros, desde nosotros mismos, le damos cabal cumplimiento o encarnación»<sup>30</sup>.

El destino nos marca ciertos límites físicos, psicológicos, culturales, y nos equipa, por otro lado, con determinadas cualidades o capacidades. Nuestra pregunta no es: ¿cómo actuar *dentro* de esos límites, cómo desarrollar esas cualidades? sino la más crucial, afrontar esos límites ¿nos reportará valores positivos? ¿Puede uno, en otras palabras, tornar el infortunio en fortuna, cambiar los obstáculos en baza positiva y contener las bazas positivas para que no se conviertan en obstáculos? ¿Nos ha enseñado algo el hecho de que afrontar un riesgo rinde más beneficios de los que sacrificamos, y más bienes de los que perdimos? Nos vienen a la mente montones de ejemplos de personas que se han visto cargadas con un pesado destino y que lo han convertido en un empleo positivo. Epicteto lo clavó con poderosa expresión:

«Tengo que morir; voy a ser encarcelado; he de ir al destierro. Pero ¿tengo que morir refunfuñando? ¿Tengo que gemir? ¿Puede nadie impedirme ir al destierro con una sonrisa? El amo me amenaza con encadenarme. ¿Qué dices tú? ¿Encadenarme? Mis pies puedes atar, mi voluntad, no, ni siquiera Zeus puede doblegarla»<sup>31</sup>.

Spinoza relaciona la libertad con la capacidad de obrar como ser activo, no como ser pasivo. En este supuesto nos preguntamos: ¿qué posibilidades tengo para responder como ser activo a mi destino? ¿Qué rumbos seguir para marchar a la par

<sup>28</sup> EURIPIDES, *Bellerofonte*, Frag. 298.

<sup>29</sup> JOHN GREENLEAF WHITTIER, «The Crisis», 10.

<sup>30</sup> J. W. N. SULLIVAN, *Beethoven. His Spiritual Development* (New York, Vintage, 1960), pp. 165-166.

<sup>31</sup> Citado por HANNAH ARENDT en *The Life of the Mind*, vol. 2, *Willing* (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978) p. 29.

de él, y qué otros rumbos evitar? ¿Vamos a rebajarnos ante nuestro destino, lamentándonos en nuestros adentros con la queja: qué no hubiera sido fulano o zutano? Si así hacemos, haremos como cobardes, o, más propiamente, como seres humanos mecánicamente robotizados que el universo borra del mapa. ¿O afrontamos directamente el destino aprovechándonos de él como estímulo para poner en juego nuestros mejores esfuerzos, nuestra mayor sensibilidad, para reforzar nuestra visión creativa de la vida? Si así hacemos, seremos hombres y mujeres por lo que el futuro clama.

Podemos registrar la oscilación de pérdidas y ganancias en el afrontar o rehuir nuestro destino viendo en otras figuras históricas cómo se han enfrentado con el suyo propio. Carl Jung nos dice de su propia experiencia:

«Desde el principio tuve el sentido del destino, como si mi vida me hubiera sido prescrita por el hado y tuviera éste que ser cumplido. Esto me dio una seguridad interior... Muchas veces tuve el sentimiento de que en los pasos importantes de mi vida yo no trataba con hombres, sino a solas con Dios. He hecho mucho daño a la gente, tan pronto como advertía que no me entendían, era el final por lo que a mí tocaba. Tenía que haber seguido. Me faltaba la paciencia con la gente, aparte de mis pacientes. Tenía que haber obedecido a una ley interior que se me imponía y no me dejaba libertad de elección»<sup>32</sup>.

Ortega trata de entender el destino de Goethe:

«Goethe es el hombre en quien por primera vez alborea la conciencia de que la vida humana es lucha del hombre con su íntimo e individual destino, es decir, que la vida humana está constituida por el problema de sí misma, que su substancia consiste, no en algo que ya es... sino en algo que tiene que hacerse a sí mismo, que no es, pues, cosa, sino absoluta y problemática *tarea*»<sup>33</sup>.

Así, la cuestión no es simplemente responder al «¿Qué soy yo?». Va más allá del problema de la identidad. Porque ¿qué otra cosa es ese «yo» sino el yo-relacionado-dinámicamente-con-todo-el-universo? Será más adecuado preguntar: «¿A qué estoy llamado en este mundo? ¿Cuál es mi vocación?».

Goethe mismo escribió: «Por mucho que el hombre busque en la tierra y en el cielo, en el presente o en el futuro su superior destino, queda siempre entregado a una perenne vacilación, a un influjo externo que siempre le perturba»<sup>34</sup>. Puede ello pasar por una confesión personal de Goethe, y también por una verdad para todos nosotros. Los héroes y las heroínas en las obras de Goethe van por la vida buscando su destino, muchas veces con la pasión de Fausto. Meister... «sale en busca de su destino... y anda perdido por el universo sin dar con su propia vida... A Werter, Fausto y Meister les pasa ... que quieren ser y no saben cómo, es decir, no saben *quién ser*»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> CARL G. JUNG, *Memories, Dreams, Reflections*. Ed. de Aniela Jaffé; trad. de Richard y Clara Winston (New York, Pantheon, 1961), p. 48.

<sup>33</sup> *Obras completas*, IV, p. 403.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 408.

A sus cuarenta años encontramos a Goethe viajando por Italia, preguntándose a sí mismo «si él es poeta, pintor o un hombre de ciencia». Dando vueltas a la cosa llegó a una cierta confusión sobre la que nos escribe desde Roma: «Por primera vez me he encontrado a mí mismo y he coincidido felizmente conmigo»<sup>36</sup>. ¿Está en armonía interiormente porque ha aceptado el hecho de que está llamado a un cierto número de tareas diferentes a la vez? Cuando Goethe volvió a Weimar se metió en la política, lo que, a juicio de Ortega, fue apartarse de su mundo y de sí mismo. «Buscaba tanto Goethe su destino, le era tan poco claro, porque al buscarlo estaba ya de antemano resuelto a huir de él». Estar continuamente preocupado por el destino es también una manera de rehuir el vivirlo. Un cierto abandono es necesario, una sensación de entregarse a la propia vocación<sup>37</sup>.

También es relevante que Goethe, según Ortega, pasó la mayor parte de sus días deprimido, en un estado psicológico que puede ser un síntoma de falta de armonía de uno mismo con el modo de su vida, un estado opuesto a aquel en que se describía a sí mismo en Roma. En la depresión se siente uno como en el potro, se lucha contra el sinsentido, como contra una carga pesada; no hay valor ni para levantarse de la cama por la mañana. El Fausto de Goethe, en el comienzo del drama, saluda cada mañana con un «amargo llanto». Empleando el término *vocación* como una llamada (término afín a «voz»), una voz del universo que clama: «A esto es a lo que perteneces», Ortega se pregunta: «¿Estuvo Goethe al servicio de su vocación, o más bien fue constantemente infiel a su destino... perpetuo desertor de su destino íntimo»<sup>38</sup>.

Los genios, las personas que poseen grandes cualidades son las que tienen mayores dificultades en dar con su propio destino y de vivir para él, por razón de que sus muchas dotes les ofrecen diferentes posibilidades<sup>39</sup>. De ahí que los genios estén más veces deprimidos y angustiados que el resto de los mortales, y también más veces exultantes y extáticos. La vida, para las gentes creativas<sup>40</sup>, no es por lo común nada simple y armónico. Es particularmente ardua, admite Ortega, porque «la multiplicidad de dotes desorienta y perturba la vocación, por lo menos aquello que es su eje»<sup>41</sup>. Puede decirse, yo añadiría, que el destino de personas como Goethe no se concreta en una simple y clara vocación.

El ejemplo *por excelencia* de uno que luchó por descubrir y vivir su destino se halla en William James, a mi juicio, el mayor psicólogo y el más original filósofo

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 418. Hacia el final de mi adolescencia cogí una frase, no recuerdo de qué sitio: «La vida es cosa de caballería, que hay que vivirla con arrojo y arriesgarla con amor». Me parece ahora tan llena de sentido como me pareció entonces. Martin Buber habla de «ir adelante a encontrarse con el destino».

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>39</sup> Muchos estudiosos de Goethe serían más generosos en la interpretación de su vida que Ortega, probablemente porque no captan las altas categorías que en su ensayo aplica Ortega a Goethe. Y se podría pensar que si uno fuera poeta del calibre de Goethe, ¿tendría que darse por satisfecho con eso! Por ejemplo, Ortega escribe: «Vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de *encajar en un destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, resolverse a serlo. Tenemos... que realizar nuestro 'personaje', nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra *entelequia*. Por falta de nombres para esa terrible realidad que es nuestro auténtico yo, no quedará». (O.c., p. 414).

<sup>40</sup> Sólo rara vez una persona altamente dotada como J. S. Bach se encuentra dentro de un ambiente en el que su creatividad se halla como en su propia casa.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 411.

que jamás haya producido América. Abrazó muchas profesiones diferentes. Primero estudió arte y se propuso ser un artista; después se pasó al interés de su niñez por la ciencia; desde ahí volvió a la biología y medicina. «Estudié medicina para llegar a ser un filósofo», nos dice, «pero derivé a la psicología y a la filosofía por una suerte de fatalidad». Estas dos palabras, «derivé» y «fatalidad», revelan la paradoja que vivió al reconocer su destino. La psicología y la filosofía, a las que su incansable búsqueda le impulsó, eran materias para las que, la cosa no deja de tener interés, no había tenido ninguna formación académica. Pero aquellos saltos no obedecieron en manera alguna a un afán de diletantismo, sino fueron expresión del más serio buscador que vive permanentemente en el filo de la navaja.

A los dieciséis años encontramos a William James escribiendo, apasionadamente a un amigo que lo que da importancia a la vida de una persona es el empleo que se hace de ella, y cita el ejemplo de un poeta ocupado en componer sus versos. Encontramos nuestro más alto empleo, escribe él, siguiendo cada cual sus inclinaciones personales. Pero si James hubiera ido por este camino, «sencillamente hubiera cogido su microscopio y se hubiera ido al campo con él a investigar y habríamos tenido sólo un científico». Fue impedido de hacer esto por un defecto en la vista. Este conflicto de los destinos nos muestra que el punto donde colisionan las inclinaciones personales con las necesidades de la vida, es aquel en el que se nos revela nuestro más profundo destino.

James nos habla también de cómo tuvo que luchar con la mala salud, escasa vista, rayana a ratos en ceguera, disfunciones de su espalda y profunda y recurrente depresión psíquica. Pero James se las arregló para superar su depresión con la fe en la libertad. El foco de esta depresión había sido el conflicto surgido en torno al problema de si sus acciones eran causadas por anteriores influencias, por ejemplo, condicionamientos de la niñez, o si había habido en ello un margen para la libertad personal. No pudo probar lo segundo, y ninguna prueba proporcionada por sus amigos le pareció suficiente. No se puede probar con métodos positivistas el lado *cualitativo* de la vida, como es el valor, el amor, la belleza o la libertad. Así comenzó la obra importante de James sobre la voluntad y la fe, que iluminan los títulos de una de sus colecciones de ensayos: *La voluntad de creer*. «*El primer acto de la libertad es optar por ella*», escribió. Cualquiera que ha hecho psicoterapia sabe que ésta le daría a la persona un punto de mira fuera de la depresión, desde el cual verla y que le ayudaría a levantarse sobre la enfermedad.

James está aquí demostrando la relación entre fe y destino. ¿Cambia la creencia, o la fe, como dicen muchos, el «rumbo» del destino? Hay muchas personas sabias en la historia de Occidente que responderían a esto: «Sí». Sostendrían éstos, con Kant, que el estado de la mente del observador influye en lo que percibe de la vida, que no sólo nuestras mentes se conforman con la realidad, sino que también la realidad se conforma con nuestras mentes. Así, nuestro estado mental influye en la realidad que experimentamos en torno a nosotros. Los recientes experimentos en neurología del cerebro de Karl Pribram y su relación con el mundo corrobora esto, como pensaba igualmente Gregory Bateson, que «los valores son constituidos en parte por nuestras creencias». James anduvo, al parecer, inseguro, forzado como estaba por su grave depresión, titubeando sobre la misma verdad.

A partir de sus problemas y de su siempre difícil destino, William James desarrolló de un modo notable el sentido de la libertad personal. Admirablemente



flexible y de amplitud de miras, es un ejemplo vivo de la libertad enfrentada con la propia impotencia y los condicionamientos constrictivos. No sólo escribió el clásico manual académico de psicología<sup>42</sup>, sino también libros sobre religión, voluntad, misticismo y educación. Insistió incesantemente en que en la vida humana *hay* opciones, por mucho que estas opciones estén limitadas por el destino.

## PARTE II

### Falsos caminos de la libertad

<sup>42</sup> Su libro clásico fue el manual: *Psychology*. Luego *Varieties of Religious Experience*, *Pragmatism*, *The Will to Believe*, *Talks to Teachers*, etc.

## CAPITULO 7

### El nuevo narcisismo

*Willy, querido. No puedo gritar. ¿Por qué hiciste esto? Yo indago, indago, y no puedo comprenderlo, Willy. He hecho hoy el último pago por la casa. Hoy, querido. Y no habrá nadie en la casa (Un sollozo sube a su garganta) Estamos libres y con luz. (Sollozando más fuertemente, tranquilizada). Somos libres. (Biff viene pausadamente hacia ella). Somos libres... Somos libres...*

ARTHUR MILLER, *La muerte de un tendero*

Para entender el narcisismo contemporáneo y su relación con la libertad, consideramos la crisis cultural a partir de la cual se ha producido el narcisismo. Los años sesenta estuvieron marcados por una acentuada rebeldía, especialmente por parte de la gente joven; rebeldía contra la educación concebida como una fábrica, estridente protesta de los desertores del ejército, contra la automática sospecha de que pudieran ser enviados y mutilados en la jungla del Vietnam; el cuento alegre de «amor» de los muchachos en flor; los *hippies* que campaban juntos en la creencia de no necesitar de nadie más que de ellos mismos; el vasto número de la juventud que rompió todos los lazos con sus padres y se echó a la carretera.

Todos estos movimientos de los años sesenta pueden ser mirados como esfuerzos para ganar la libertad. Liberados de las formas gregarias de la educación, libres de guerras demenciales, libres para hacer el amor sin impedirlo los cánones morales del pasado ni los vagos temores del futuro; liberados de los límites del espacio los que se echaban a la espalda su mochila y se las arreglaban para vivir «en la carretera». Como una fe de que cada cual había nacido de nuevo en un mundo secular. Todos eran Jay Gastby, no representando, sino rebelándose, contra el mito de Horacio Alger.

No quiero tomar a broma la década de los sesenta. Entre otras cosas buenas produjo verdaderas ganancias altamente valiosas en las relaciones entre diferentes razas, en borrar algunas barreras entre la adolescencia y la madurez y una nueva

participación en la responsabilidad de la dirección de los *colleges* por los estudiantes, así como en el marco de las facultades.

Pero el sentimiento general que nos dejó la década de los sesenta fue de decepción y desilusión<sup>1</sup>. Algo importante iba errando. La liberación de las estructuras del pasado, ¿no se llevó a cabo con la presuposición de que toda estructura en general había de ser lanzada por los aires? Para todo había de bastar sinceridad del corazón. La fe de cada uno había de mover montañas, incluso las de la pasividad legislativa. La fe se ponía, en palabras de Peter Marin, en que «el querer individual es todopoderoso y es el que determina totalmente el sino de cada cual»<sup>2</sup>. Se echaba de menos el sentido de responsabilidad para la sociedad, ninguna aceptación de lo inevitable, ningún aspecto del destino humano que no pudiera ser negado. La tradición americana en la que, según Tocqueville, el pueblo cree que todo su destino está en sus propias manos, fue llevada hasta el extremo en esos movimientos de los años sesenta.

Por qué los americanos tenían que creer esto, lo describe también Tocqueville:

«Nacido muchas veces bajo otro cielo, puesto en el centro de una escena siempre en movimiento, arrastrado él mismo por un irresistible torrente que hace girar todo en su alrededor, el americano no tiene tiempo para atarse a ninguna cosa, crece acostumbrado únicamente al cambio y acaba mirando esto como el estado natural del hombre. Siente la necesidad de ello; más aún, lo ama; porque la inestabilidad, en vez de significar desastre para él, no parece sino dar nacimiento»<sup>3</sup>.

## 1. La amenaza de la pérdida de sí mismo

Nadie es capaz de vivir largo tiempo en el desencanto. Pronto se hizo visible un diferente género de situaciones entre grupos paralelos. La gente joven de los años sesenta se volvió a lo interior. Se preguntaron con bastante lógica: ¿fallaron estos movimientos por fallar algo dentro de nosotros mismos? Si no puede cambiar el mundo en lo exterior del modo como nosotros deseamos, ¿no podemos cambiar el mundo interior? Cuando los esfuerzos hacia fuera se declararon en bancarrota, más o menos, fueron reemplazados por movimientos interiores. Se situó el problema en los años sesenta y los terapeutas lo oímos una y otra vez: ¿podemos encontrarnos

<sup>1</sup> Durante esa década asistí a una boda de *hippies* en la altiplanicie de las montañas del Sur. Aquello parecía una reproducción de la escena de *Carmen*. Eran unos setenta y cinco a cien jóvenes, ataviados con vestidos exóticos y chillones, desprovistos del sentido del tiempo del reloj, pues habían pasado toda la noche anterior durmiendo en el suelo donde a cada cual le placía, unos bailando, otros mirando con ojos soñolientos el vasto Pacífico, otros pasándose en rueda el pan y el vino. Pero un aire de cosa obligada recorría la escena en presencia de un grupo de niños sueltos y salvajes, que se movían y saltaban como si no tuvieran idea de quienes del grupo eran sus padres. Sobre toda la escena flotaba una palpable nube de penetrante y profunda evasión. Bastaba mirar a los ojos del celebrante para advertir ese enajenamiento.

Todo en esa conglomerada demostración de «libertad» carecía de estructura, de finalidad, de sentido del destino. El único elemento de estructura y orden era la espera de que el sol saliera a la mañana, cuando ellos iban a realizar la simple ceremonia del matrimonio.

<sup>2</sup> PETER MARIN, «The New Narcissism». *Harper's Magazin* (Oct. 1975), p. 48.

<sup>3</sup> Citado en GEORGE WILSON PIERSON, *Tocqueville and Beaumont in America* (New York, Oxford University Press, 1938), p. 119.

a nosotros mismos mediante una psicoterapia de dirección interiorista-personal, o con alguna nueva religión? ¿Hallaremos una guía para ello en el Oriente? ¿Podremos aprender un nuevo género de yoga o de meditación? Muchos de los que habían sido líderes en la etapa activista del movimiento se volvieron decididamente a los métodos interiores. De los Siete de Chicago, Rennie Dawis se hizo seguidor fiel de un gurú imberbe que dominó el campo por un tiempo, y ahora, igual que otros muchos, no es seguido por nadie. Jerry Rubin se dio a escribir libros interioristas, de tipo confesional, transitando por aquella avenida que seduce a todos los que se sienten vacíos, es decir, escribiendo sobre el sexo.

Hay que decir, en defensa del nuevo narcisismo, que la amenaza de perderse a sí mismo fue una realidad, el perderse a sí mismo para el behaviorismo infatigablemente predicado por aquellos años unido al dogma de que el yo no existe, que toda conducta no es sino un conglomerado de condicionamientos, y que la libertad no es una ilusión. La extensión con que han calado estas ideas en el ambiente cultural, en parte para escapar a los temores obsesionantes de una guerra atómica y caos infernal, quedó evidenciada en la obra de Skinner ampliamente vendida: *Más allá de la libertad y de la dignidad*. Perdiéndose el hombre a sí mismo en una cultura tecnologizada que se iba computerizando por minutos, perdiéndose hasta convertirse en un robot mecánico en el marco de la sociedad. Una minoría significativa retrocedió, diríamos, «avanzaron» hacia otro fortín, el fortín del yo mismo, en la esperanza de formar, detrás del parapeto, la última línea de defensa, no sólo de la libertad, sino de una existencia como seres humanos. El nuevo narcisismo se demuestra bien claro en la protesta de Nicole tocante al sexo: «Tengo derecho a hacer de mi cuerpo lo que quiero».

La música lo dice. Las canciones: «Yo soy para mí», «Yo sigo mi camino» y «Mi corazón me pertenece», esto último cantado por Barbra Streisand. Con ello también la gran ola en marea de libros de auto-conciencia, para transportar a la otra orilla, la auto-estima individual: *Yo soy OK. -Tú eres OK. Vengo de encontrarme con uno que me gusta, y ése soy yo, mi mejor amigo*. Alan Watts llega a poner por título a su autobiografía: *En mi propio camino*, y otro libro, escrito por la misma persona que produjo *Ganando por intimidación*, lleva por título *Cómo encontré la libertad en un mundo no libre*, e incluye monstruosos ejemplos del más extremo narcisismo, como que «hay hombres en algunos países que han encontrado maneras de vivir sus vidas libres y felices sin sentir que haya allí envuelta responsabilidad alguna»<sup>4</sup>. También: «¿Qué es la sociedad para que tengas tú que sacrificar tu felicidad por ella?»<sup>5</sup>. ¿Dónde aprendió a hablar este hombre si no es en la sociedad? ¿Quién protegió a éste de niño si no es la sociedad de la madre? ¿No asistió a las escuelas de la sociedad y recibió mil y mil cosas para las que se juntan los hombres en sociedad? Que esta era del yo está todavía viva lo muestra a plena página el anuncio que apareció recientemente en el *New York Times* del libro titulado *El mito del cielo* que promete «absoluta felicidad» que se ganará el 100% de las veces.

Juntamente con eso vino el efímero pulular de grupos de auto-socorro y el empeño puesto en levantar los ánimos hasta el punto de que ello, no sólo fuera suficiente para conducirse a sí mismo, sino para tener seguridad de que la sensación

<sup>4</sup> HARRY BROWN, *How I Found Freedom in an Unfree World* (New York, Hears, 1937), p. 128.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 163.



que tenemos de libertad no se verá amenazada por las ingentes presiones mecánicas ejercidas contra ella en nuestro entorno. No sorprenderá, pues, que tantos proclamen su fe: «Si yo soy yo, seré libre». Este es el «nuevo narcisismo», como le apellidó Peter Marin, o «la década del yo».

Es digno de interés el hecho de que en psicoterapia también ha llegado el narcisismo a ser el problema dominante. Es cosa sabida desde Freud que la persona completamente narcisista es la más difícil de ayudar en psicoterapia, porque le es imposible al terapeuta entablar ninguna relación. El cliente se muestra incapaz de romper su nebuloso enclausuramiento.

Christopher Lasch señala que toda nuestra sociedad está afectada por este ambiente cultural del narcisismo. Describe así a la persona narcisista:

«Liberado de la superstición del pasado, duda incluso de la realidad de la propia existencia. Superficialmente relajado y tolerante, encuentra poco lugar para los dogmas de la pureza racial y étnica, pero al mismo tiempo echa de menos la seguridad de las lealtades de grupo... Sus actitudes sexuales son más permisivas que puritanas, si bien la emancipación de los viejos tabúes no le acarrea la paz sexual. Fieramente competitivo en su exigente búsqueda de aprobación y aclamación, declara desconfiar de la competición que él asocia inconscientemente a una irrefrenable urgencia de destruir... Exalta la cooperación y la labor de grupo, mientras ampara impulsos profundamente antisociales... Alaba el respeto a las reglas y reglamentos en la secreta persuasión de que no se aplican a él. Adquisitivo en el sentido de que sus deseos no tienen límite, no acumula bienes y provisiones para el futuro, a la manera de la economía política adquisitiva, individualista, propia del siglo XIX, pero exige inmediata gratificación y vive en estado de incansable deseo, perpetuamente insatisfecho»<sup>6</sup>.

El libro de Christopher Lasch es, a mi juicio, un relevante análisis crítico de nuestro ambiente cultural y sus comentarios son a veces muy penetrantes. Voy sólo a comentar sus puntos de vista y afirmaciones sobre el psicoanálisis y actividad clínica, que es mi campo. Falla en no ver que el psicoanálisis es ya de por sí un *síntoma* del ambiente cultural moderno, no simplemente un esfuerzo por corregir o resolver sus problemas. Más aún, se limita a una rama, la freudiana ortodoxa, y depende principalmente de psicoanalistas, como Otto Kernberg y Heinz Kohut, que han escrito sobre el moderno narcisismo. En los índices del libro no figuran un montón de nombres importantes: Erickson, Jung, Rank, Adler, Sullivan, todos los cuales escribieron también cosas importantes sobre el narcisismo. Su gran fallo en no conocer más sobre esos tributarios de Freud está en que, primero, es imposible entender a Freud sin saber por qué esos autores recorrieron su camino desviándose de Freud. A uno de estos desviados, Erich Fromm, Lasch le echa en cara el hacerse «sermoneador». Pero Harry Stack Sullivan no se puso a moralizar y contribuyó grandemente, a mi juicio, a lo que llama Lasch los problemas de la *neurosis de carácter*.

Por no mirar a esas personas que se apartaron de Freud, Lasch repite una porción de cosas que se dijeron hace varias décadas. Lasch habla de la muerte. Pero los analistas existenciales, por ejemplo, llevan discutiendo sin parar sobre el miedo a la muerte desde los años cuarenta y trabajando expresamente sobre ese

miedo en terapia (ver los escritos de Yalom y los míos propios). Lasch habla de los pacientes modernos que no tienen «síntomas», pero que se hallan generalmente sin objetivos, abúlicos, vacíos, quejándose de aburrimiento y de falta de iniciativa. Esto es exactamente lo que yo discutí en *Encuesta del hombre sobre sí mismo* en los años cincuenta. Lasch habla de «problemas de carácter» como los principales afrontados ahora por los analistas. De hecho Wilhelm Reich tocó este punto en su libro *Análisis del carácter* al final de los años veinte, y Sullivan ha realizado uno de los más valiosos trabajos actuales sobre la materia. En realidad, el narcisismo que Lasch trata como un movimiento relativamente nuevo, ha sido el tema central aireado por los analistas existenciales, y en diferentes formas por Sullivan, desde hace más de dos décadas. Por ello el libro de Lasch me parece que tiene su valor como crítica social, pero más limitado como trabajo psicoanalítico y crítico.

## 2. «Si yo soy yo, seré libre»

Unos versos escritos hace unos cinco años por un grupo juvenil cercano a mí expresa bien el alejamiento de la sociedad típico del nuevo narcisismo. Se propone buscar el «Cómo conducirme a mí mismo/Totalmente libre». Unas páginas más abajo se hacen las siguientes afirmaciones en verso:

Yo tengo un especial  
Círculo de amigos  
Que piensa a mi manera.  
Ni recto, ni torcido  
Ni deseadas metas.

Revela esto un mundo sin estructura de relaciones humanas, sin estructura moral, «ni recto ni torcido» (ni bueno ni malo), sin aspiraciones. Se festeja el aislamiento y el vacío. Nada de extraño que esta juventud se sienta lanzada a la interioridad de sí misma, refugiándose en la relación consigo misma esencialmente narcisista.

La más pura forma de amor  
El más cálido modo de amor...  
El más excitante amor  
Es saber que estos sentimientos  
No están en mí referidos a otro,  
Son míos para mí.

Pero el solipsismo, potente revelador de la década del «yo», la llevó a la angustia, lo que en este punto es un signo de salud residual.

Estoy comenzando a ver  
Qué ruin es  
Este vivir ante todo para mí mismo.

Después de una serie de versos, viene creciendo gradualmente el resentimiento y la cólera, donde ella percibe que en su alienación y aislamiento ha abandonado

<sup>6</sup> CHRISTOPHER LASCH, *The Culture of Narcissism* (New York, Norton, 1979), p. XVI.

en alguna manera el barco. El pasaje termina con un fuerte ataque a la disciplina de uno mismo;

Auto-disciplina es auto-destrucción<sup>7</sup>.

Estos versos son como el grito de la mujer de Willy Loman en el funeral de su marido: «Somos libres y sinceros... Somos libres... Somos libres». No fue la verdad una genuina libertad, en absoluto, cuando la familia quedó rota por la circunstancia de haber cometido Willy un suicidio.

El principal problema en el síndrome «Yo soy yo» y, con ello, la razón de por qué fuera eso tan prontamente a la bancarrota en el afán de ir tras la libertad personal, está en que ignora a los demás; fracasa en el interés de enriquecer nuestra humanidad. No afronta el destino hecho cuerpo en la comunidad. Esto nos trae a la memoria la famosa afirmación de Fritz Perls:

Yo hago lo mío y tú haces lo tuyo:  
Yo no estoy en este mundo para vivir para tus proyectos,  
Y tú no estás en este mundo para vivir para los míos;  
Tú eres tú y yo soy yo:  
Si por casualidad nos encontramos el uno al otro, ello es hermoso,  
Si no, ello no tiene arreglo<sup>8</sup>.

Esto confiere valor, o arrogancia, si se prefiere llamarlo así, a uno contra el mundo. Puede ser, cierto, una fase necesaria de individualismo en algunos momentos de la historia de cada uno, y pienso que en la década pasada ha sido así algún tiempo. Pero es un exceso como manera permanente de vida. Tubbs en «Más allá de Perls» es ciertamente justo cuando afirma: «El Yo, desenganchado de un Tú se desintegra». «El narcisismo es el odio de sí mismo disfrazado de amor a sí mismo», dice Clint Weyand. «Es probablemente la forma más cruel y más insidiosa de auto-decepción, porque destruye el poder saludable de amar a las personas. Hemos de superar ahora la seducción del espejo y reemplazar la imagen del yo por una visión moral y política que restaure nuestra moral y enriquezca de veras nuestra humanidad».

El «Yo soy Yo», siempre, tarde o temprano, se vuelve en pesar, pues trata de escapar a la confrontación con el destino que limita toda expresión de la libertad. El autor de los versos citados más arriba y todos los demás devotos del dicho Fritz Perls podrían beneficiarse abrazando simplemente con el corazón la afirmación de Angelus Silesio en el siglo XVII:

Nada conservas tú  
Unido a ti mismo  
Excepto a ti  
Hasta que rompas sus cadenas, sus esposas,  
Y seas libre<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Citado con permiso. Mi amiga me informa que ha redactado una serie de escritos posteriores sobre la comunidad y las relaciones humanas, lo que muestra que advierte el área donde está la falta en los citados versos y que se ha propuesto pasar a enmendarlo.

<sup>8</sup> CLINT WEYAND, *Surviving Popular Psychology* (publicación privada).

<sup>9</sup> FREDERICK FRANCK, *The Book of Angelus Silesius* (New York, Knopf, 1976), p. 127.

Al nacer nosotros, el corte del cordón umbilical es un primer paso en el largo y tortuoso camino, cargado de infinitas dificultades y adornado con muchos gozos, con lo que nos hacemos autónomos. Naturalmente jamás llegamos a alcanzar completamente nuestras metas. Pero tampoco comenzaremos jamás a entrar por la recta senda hasta que lleguemos a ser conscientes de que nuestra individualidad se asienta en la confrontación, aceptación y compromiso de varias maneras con nuestro destino como seres sociales.

Si no hubiera límites en una relación humana, ni lugar alguno en el otro al que yo no tuviera acceso, entonces no habría una relación gratificante de la que pudiéramos aprender. Se echó mano del inconsciente para proporcionarnos esto, pero ahora, cuando cada cual lleva sus sueños en la manga, ya no sirve. Una completa auto-trasparencia, aparte su valor como deseo ideal, es imposible e incluso no deseable. Guardar el secreto de uno mismo, en el *sancta sanctorum*, es tan importante como la transparencia.

El nuevo narcisismo llevó consigo una desconfianza de la realidad, como si nunca pudiéramos estar seguros de nada como de algo real y nos agarramos desesperadamente a lo que hay dentro de nosotros mismos en la esperanza de poder echar allí nuestra ancla. Hay un lado positivo en esta desconfianza e incertidumbre sobre la realidad; está evidenciado por el relato zen en la persona que pregunta: ¿soy yo una persona que mira a una mariposa, o soy una mariposa que sueña que soy un hombre? El lado negativo lo expresa la nota de Susan Sontag: «La realidad se va pareciendo cada vez más a lo que se nos ha mostrado en la pantalla»<sup>10</sup>. Viene aquí a nuestra mente la escena de *Apocalipsis ahora*, donde el marino está disparando desesperadamente por la noche al azar sin saber de dónde vienen las granadas enemigas, sin saber dónde está su comandante, ni *quién* es, ni siquiera si *existe* en absoluto tal comandante. Es un cuento kafkiano el que estamos representando, bien que no es ahora una escena tranquila, sino con bombas atómicas y con la posibilidad de ciudades borradas del mapa y la temida perspectiva de quedarnos en tinieblas a mediodía.

Es la incertidumbre sobre el ser de uno mismo lo que nos amenaza. El yo resulta cada vez más irrelevante en nuestro mundo de la tecnología. El énfasis puesto en el vivir de ahora, sin capacidad de encontrar solaz o de reavivar el pasado o el futuro, la incapacidad de comprometerse uno a sí mismo, porque no se está seguro de que *existe* el yo, la obsesiva sensación de falta de objetivos y una vaga desconfianza siempre bajo la amenaza de caer en grave depresión; todos éstos son síntomas que gritan que algo ha ido radicalmente mal en la relación de uno con su mundo. Este nuevo narcisismo y la década del «yo» son síntomas de lo que ha ido mal con la realidad de uno mismo. Parece que tenemos que cuestionar cada relación con el exterior y las respuestas continúan siendo ambivalentes.

Contrastada en grado sumo por la juventud de los años sesenta esta irrealidad del yo mismo, llevó a un miedo de la psicosis en una escala nunca igualada anteriormente. A los ojos de sus mayores estos síntomas compulsivos-obsesivos, la rigidez seca, el vacío, la falta de afecto, podían presentarse como antídoto contra la psicosis. Pero el joven ha ingerido el LSD, y el *shock* psicodélico que aquél desencadena en la conciencia hace evidente que un *shock* similar es posible para

<sup>10</sup> Citado por LASCH, o.c. p. 48.

toda la sociedad. Y cada vez se plantea más la cuestión de si la sociedad, como un todo, es psicópata, y la pausa que sigue a la pregunta es un signo de que la respuesta lo mismo puede ser un sí que un no.

La extendida obsesión de ser «yo mismo», con la secreta persuasión de llegar a ser entonces un ser libre, se traduce en el hecho de convertirse en un candidato para la clínica mental, como lo vio en su profética fantasía Ibsen en 1887. El director del asilo de locos que visita Peer Gynt en Egipto, contrariando las suposiciones de Peer, de que aquellos inquilinos están allí porque no son capaces de ser ellos mismos, afirma:

Aquí somos nosotros mismos con un corazón de venganza,  
Nosotros y nada más que nosotros.  
Vamos llenos de orgullo por la vida a impulsos del yo mismo.  
Cada cual se protege con el casco del yo mismo,  
Se hunde hasta el fondo por su propia fermentación,  
Se sella con el sello de sí mismo,  
Y viene a sazón en la fuente del mismo,  
Nadie llora las calamidades de los otros,  
Aquí nadie escucha de nadie lo que piensa.

No se da un sentido de sí mismo sin acompañarlo del sentido del destino de sí mismo. El modo como respondemos a los casos de enfermedad, de calamidad, de fortuna favorable, de éxito, de renovada vida, de muerte, hasta el infinito, es crucial; los modelos de tal respuesta coinciden con el yo mismo referido al destino. Porque el sentido de sí mismo consiste, cuando todo está hecho y acontecido, en la relación entre la libertad de la persona y su propio destino.

Por ello hemos de concluir que la falta de sentido de la realidad del yo mismo es debida al hecho de que hemos ignorado el destino. Secretamente tendemos a creer las voces que susurran al oído que somos «ilimitados», que nuestro límite es el «límite del cielo», «que saldremos ganadores cien por cien», «que labramos nuestro propio destino», y así por el estilo. Y esto es lo que nos roba el sentido de la realidad, y de nuestra aventura también en nuestro encuentro con las visicitudes de la humana existencia. Ciertamente que el «Si yo soy yo, seré libre» es un camino equivocado, pues carece del sentido del destino que da la libertad a la realidad. En vez de libertad este camino lleva al aislamiento y a la alienación.

### 3. El mito de Narciso y la venganza

La mayoría de nosotros recordamos el mito de Narciso como el cuento de un guapo joven que se enamoró de su propia imagen en un charco y no sosegaba porque nunca podía poseerla. Pero el mito moderno es mucho más rico.

Comienza con Tiresias, el viejo profeta que anuncia a la ninfa del río, la madre de Narciso, que su hijo vivirá hasta una edad provechosa «con tal que nunca se conozca a sí mismo». Esto nos coge a nosotros muy de cerca. ¿Qué significa este no conocerse a sí mismo? Ciertamente, la dinámica del narcisismo tiene siempre como marco de apoyo el problema del conocimiento. Pero ¿pudo de veras Tiresias decir que Narciso viviría largamente si evitaba la obsesión por su amor propio, la misma cosa que llamamos nosotros narcisismo? O ¿puede entenderse la traslación literal del

«conócete a ti mismo» como una alusión al griego «conoce que eres sólo un hombre», acepta tus límites humanos, lo que Narciso naturalmente rehusó hacer?

El segundo elemento del mito, también olvidado por la mayoría de nosotros, es Eco, una amable ninfa de la montaña que se enamora perdidamente de Narciso y le sigue por montes y cañadas cuando él va persiguiendo a los ciervos. Queriendo reunir a sus compañeros de caza, grita: «Vamos ahora todos juntos». Eco repite las mismas palabras y se precipita a abrazar a Narciso. El la rechaza bruscamente y se marcha veloz gritando: «Moriré antes de que yazcas conmigo»<sup>11</sup>.

Eco entonces se va clavada por la pena, dejando detrás de sí solamente su melodiosa voz. Desdeñando su extrema resignación los dioses la condenan a andar siempre vagando por los montes, barrancos y valles, donde todavía percibimos su voz. Pero en su necesidad de venganza reconviene a los dioses para que castiguen a Narciso por haberla hecho víctima de un siempre inquieto amor. Es entonces, sólo entonces, cuando él se enamora de su propio reflejo<sup>12</sup>.

«Al pronto intentó abrazar y besar al bello joven que tenía delante de sí, pero en el momento se reconoció a sí mismo y se quedó contemplándose cautivado en el charco, horas tras horas. ¿Cómo podría soportar al mismo tiempo las dos cosas, poseerse y no poseerse? La desgracia le estaba destrozando, con todo se regocijó en sus tormentos, conociendo al final que ese otro yo permanecería fiel a él, ocurriera lo que ocurriera.

Eco, no olvidada nunca de Narciso, se atormentó con él; llena de simpatía resonó un «¡Ay! ¡Ay!» cuando Narciso se hundió en el pecho el puñal, y después: «¡Ay joven! En vano amado, adiós», cuando expiró»<sup>13</sup>.

El pecado trágico de Narciso a los ojos de los dioses, es que nunca pudo amar a nadie, jamás en el sentido de darse a sí mismo al unirse a otra persona. No hay fecundidad en el «amor» de Narciso a sí mismo, ni la hay en el narcisismo; ningún genuino acoplamiento, ninguna fertilización cruzada, ninguna relación interpersonal. Esto amenaza ser el trágico pecado en el actual «Yo soy yo», en el esfuerzo del «Yo soy para mí» para escapar a la paradoja; no podemos amar sin comprometernos con otra persona. Aferrándonos a la libertad para liberarnos de la vinculación a otras personas, venimos a sufrir nuestra falta de compasión y de compromiso, es decir, la falta de amor auténtico.

Hay otro aspecto importante en esta historia que ayudará a entender el neo-narcisismo actual y esto, por cuanto sé, no ha sido notado en ningún escrito. Es que *el narcisismo tiene su origen en la venganza y en el desquite*. El alegato de Eco respondido por Afrodita, es un gesto de venganza.

Y esto es también verdad en el neo-narcisismo actual; hay en él un fuerte motivo de cólera y de venganza. Esto se muestra en los versos citados arriba. «Para mí no hay... ni recto ni torcido» puede traducirse por el grito: «La cultura nos ha dejado tirados en el suelo». Lo que aprendimos de niños se nos ha cambiado en música celestial; nuestros padres parecían incapaces, a causa de su confusión, de mostrarnos principios morales alternativos, o de enseñarnos la sabiduría, y lo que nos enseñaron muchas veces se nos torna indeseable y en motivo de rebelión.

<sup>11</sup> ROBERT GRAVES, *The Greek Myths*, I (London, Penguin, 1972), pp. 286-287.

<sup>12</sup> Según Graves, Narciso se reconoció a sí mismo. «Se conoció a sí mismo» en este sentido. ¿Está en esto la razón de que el narcisismo lleva a la muerte?

<sup>13</sup> GRAVES, *o.c.*, pp. 287-288.



Por venganza contra los representantes de una cultura que la «traicionaron», la autora de los siguientes versos se recluye dentro de sí misma y se consuela con un amor solitario a sí misma;

La más pura forma de amor.  
La más ardiente,  
El más ardiente,  
El más excitante amor.  
Es...  
No mi amor a otro,  
Sino el amor a mí misma.

En nuestra sociedad esto se llama egoísmo. La expresión egoísmo (*self-love*) tuvo su curso general después del ensayo de Erich Fromm *Egocentrismo y egoísmo*. Fromm condenó el primero y ensalzó el segundo. No vio diferencias importantes entre el amor a sí mismo y el amor del otro. Hay un trágico fallo en este amor a sí, un error seductor que pasa a las masas de libros de auto-socorro y derrama el estrago que proviene del neo-narcisismo. Lo que se llama amor a los otros y el «amor a sí mismo» son dos cosas diferentes. El amor a otra persona es un impulso hacia la unión de dos entidades separadas que vigoriza a las dos, las revivifica, pone en colaboración las diferencias de cada una y combina sus diferentes genes en un único nuevo ser, hacia el cual el impulso sexual significa una poderosa motivación. La esencia, pues, de él es el encuentro de dos seres diferentes. La obvia finalidad de la naturaleza es, en contraste con el incesto, el enriquecimiento de las posibilidades. La inseminación natural, la combinación de dos diferentes grupos de genes, termina en la creación de nuevas formas y nuevos originales modelos. Todo esto no lo podía, o no lo quería, Narciso.

El gastado principio de que no puedes amar a los demás si te odias a ti mismo es verdadero. Pero el inverso, *si te amas a ti mismo automáticamente amas a los otros, no es verdadero*. Narciso, en su rechazo de Eco, lo demuestra dramáticamente. Muchas personas practican el amor de sí mismos como sustitutivo del más difícil desafío de amar a los otros. Lo que generalmente se llama amor de sí mismo debería llamarse con más verdad obsesivo cuidado de sí mismo, lo que comprende auto-estima, auto-respeto y auto-afirmación. Esto nos evitará el confundir el cuidado de sí mismo con el amor a los otros, como se muestra de modo vívido en el mito de Narciso.

El ser libre para amar a los otros requiere, sí, una auto-afirmación, y, paradójicamente, una posesión de sí mismo. Pero al mismo tiempo requiere benevolencia, afirmación del otro, aflojamiento, lo más posible, de todo afán de competición, respeto de los intereses de la persona querida y las permanentes virtudes de la misericordia y del perdón recíproco.

Destino es la otra persona en el acto de amar. Los polos dialécticos del cuidado de sí mismo y el amor al otro fructifican y fortifican a los dos. Afortunadamente esta paradoja no debe ni soslayarse ni disolverse, sino que debe ser vivida conjuntamente.

## CAPITULO 8

### Sexo sin amor, ¿es libertad?

*Cavanaugh... vuelto a Berliner: «Solly, ¿no estás celoso cuando tu mujer está haciendo esto con otro sinvergüenza?».*

*«¿Celos?».*

*«Sí, celos».*

*«Hombre, no. Yo estoy liberado».*

*«¿Qué demonios significa esto», dije yo.*

*Berliner dijo, como la cosa más natural: «No siento nada».*

*«¿Liberado quiere decir que no sientes nada?».*

*«Sí, estoy liberado».*

LEONARD MICHAELS, *El club del hombre*

*¿En qué momento llegan los amantes a la más completa posesión de sí mismos sino cuando están perdidos el uno en el otro?*

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*

En una de las cruzadas estudiantiles por la libertad en los años sesenta en la universidad de California en Berkeley corrieron pancartas llamativas con la leyenda: «Duerme con un extraño esta noche». Similarmente en las orlas del movimiento psicoterapéutico se anuncian sesiones de grupo con el lema: «Sexo con el extraño». La lógica de las frases es bien clara. ¿Es que no es una parte esencial del ser libre la libertad de tener comercio carnal con quien uno quiera y cuando uno se sienta inclinado a ello? ¿No garantiza esto la espontaneidad, la auto-afirmación, el borrar el último vestigio de culpa culturalmente heredada y la oportunidad de lanzar a los vientos las cautelas con un aire de venganza? ¿Y no es esto la mejor garantía de nuestra capacidad de separar el sexo de la intimidad del amor practicando el sexo con el extraño? O, como podría expresarse: el sexo no requiere intimidad y amor.

Por primera vez en la historia disponemos hoy de una píldora contraceptiva y estamos confusos sin saber bien qué hacer con ella. La píldora ha hecho posible

una nueva actitud frente al sexo. Pero ¿cuáles son las implicaciones para las relaciones interpersonales? ¿Qué consecuencias trae la libertad de practicar el sexo, la más íntima de todas las relaciones humanas, en orden al sexo desprovisto de amor e intimidad?

El sexo sin amor obviamente acontece entre nosotros en todo tiempo. Basta pensar en la prostitución. El sexo sin amor da una cierta «libertad de», que vamos a considerar enseguida. Pero algo nuevo se ha añadido en nuestros días. Es la elevación de esa forma de sexo, entre las sofisticadas, a un ideal, a un principio, a una virtud. Yo pienso que ese designar el sexo sin amor como un ideal, como algo que apetece, es una expresión del narcisismo, que viene a ser también una justificación por razón del miedo a la intimidad, al estrechamiento en las relaciones interpersonales, y también pienso que es un reflejo de la alienación de nuestro mundo cultural y un añadido a esta alienación.

La intimidad de amor es la comunicación entre dos personas, no sólo de sus cuerpos, sino también de sus esperanzas, angustias y aspiraciones. Intimidad con todos los pequeños gestos y expresiones de cariño de uno a otro. Intimidad es la sensación que florece en emoción. Como tengo escrito en *Amor y Voluntad*, el sexo consiste sólo en estímulo y respuesta, mientras el amor es un modo de ser. Es íntima la relación que es enriquecida por la participación en el ser del otro en la que uno desea percibir las fantasías, los sueños y las experiencias del otro y recíprocamente comparte con el otro las propias.

Pero veamos primero los aspectos positivos del sexo sin amor. Se ve en el carnaval de los países latinos, en las costumbres del carnaval alemán y en los bailes de máscaras. Hay un especial atractivo en estas celebraciones, una peculiar fuerza de estímulo en el hecho de que uno no conoce a su pareja. ¿Quién de nosotros no se ha conmovido, al menos equivalentemente, ante la nueva inocencia demostrada en semejantes bailes y carnavales, donde la responsabilidad por el momento se queda a la puerta? Estas costumbres equivalen a una intencionada réplica de la sabiduría, según el lenguaje antiguo de griegos y hebreos, en el que la palabra «conocer» significaba también vivir un encuentro sexual. El no conocer provoca un género de sabiduría popular tal que el débil ser humano, como dijo el Gran Inquisidor, necesita periódicamente esparcimientos, y especialmente antes de la larga privación de la Cuaresma. Habiendo vivido por tres años en un país en el que el tiempo de carnaval caía fijo en el calendario anual, puedo testificar el gran alivio y placer al presenciar las fiestas que se prolongaban toda la noche y terminaban cuando el sol ya estaba en el horizonte.

Para muchas gentes el carnaval es un tiempo de soñar sueños que pueden no venir nunca a la realidad. Un paciente de Alemania, un hombre tímido, entre cuyos problemas estaba el miedo a la intimidad compartida, me contaba cómo había asistido regularmente a los bailes de máscaras de Berlín después de la guerra «esperando siempre encontrar algún misterioso 'gran amor'. Pero, naturalmente, no encontré a nadie».

## 1. Libertad de barreras

El sexo sin amor puede a veces ayudar a adolescentes que van a tientas en su entrada en el medroso y confuso erial del sexo y tienen miedo de ser atrapados.

Otra aplicación aún tiene para divorciados como cura de la herida de la separación, abandono y rechazo. El sexo sin intimidad y amor dicen algunos terapeutas que es un escenario donde quedarse emocionalmente libre de la enajenada esposa y lanzarse de nuevo a la corriente de la vida. Otros terapeutas añaden que un periodo de promiscuidad puede ser un medio de liberarse de un matrimonio de rebote o de quedar demasiado profundamente envuelto con una pareja antes de haber pasado el inevitable periodo doloroso subsiguiente a un abandono anterior.

Notemos que cada uno de estos casos es claramente una libertad *de*. La prostitución puede suponerse que es un liberarse de la tensión; el baile de máscaras, una liberación del constante peso de una excesiva presión moral; el sexo del adolescente, una liberación del asilvestramiento; la promiscuidad de los divorciados, liberación del pesar de la propia honra herida. Si el sexo sin intimidad y amor no puede promover por sí la libertad del auténtico ser, al menos puede preparar el terreno para una promoción posterior.

Pero cuando el sexo sin intimidad y amor se convierte en un modo de vida generalizado y total a lo *Playboy*, ocurre algo muy diferente. Es una compartimentación de sí mismo, una amputación de partes importantes del propio ser. Fascinados por el misterio en los bailes de máscaras, con sexo sin intimidad, uno despierta, en esta edad del siglo XX, «edad sin misterios», encontrándose con la contrapartida mecánica de las máscaras, literalmente con máquinas de amar, o sencillamente con personas sin sentimientos. Como dijo Dorothy Parker: «Es tan hermoso enamorarse. Estoy hastiada de hacer esto sólo por mi complexión animal».

Recordamos que Nicole en el capítulo 2 pasó un fin de semana con un señor que era para ella casi un extraño y luego lo justificó ante Felipe protestando que el sexo no requiere intimidad. «El sexo me aburre». ¿No es esta confesión de aburrimiento también una confesión de alienación, un corte de posibilidades y, por ello, de libertad?

Muchos terapeutas han sido consultados por sus clientes que deseaban aprender cómo practicar el sexo con sensación, sin emoción. Lo extraño del caso es que estos clientes vienen a veces a la psicoterapia movidos por los amantes. Una joven mujer en la primera sesión aseveró que era enteramente feliz con su amante y que no quería sexo sin relación humana, pero su amante la había persuadido de que era malo si ella no era capaz de ir a la cama algunas veces con otros hombres. Y esto es lo que ella, a instancias de él venía a aprender. Merle Shain en su libro *Algunos hombres son más perfectos que otros* cuenta la discusión que tuvo con su amante en la que él mostró su irritación porque ella se exclusivizaba sexualmente con él. Se sorprendió gritando: «Si quiero serte fiel a ti, ¿qué problema es ello para ti?»

En semejantes hombres advertimos el miedo a la intimidad muchas veces motivado por su común miedo a las mujeres. Pueden estar temerosos de que pueda descargar sobre ellos una excesiva responsabilidad por la mujer, temerosos de verse encadenados por la emotividad de la mujer, temerosos de verse desbordados por las necesidades de la mujer.

Naturalmente las mujeres tienen los mismos o parecidos temores respecto de los hombres; temor de ser envueltas por el hombre, miedo a no saberse expresar, a perder su autonomía; temores todos fortalecidos por el entorno cultural, al menos hasta hace poco, dado el «papel» de la mujer subordinada al hombre.

Estos temores son comprensibles. El sexo comporta un tal grado de intimidad; para la mujer es el acto de abrirse a sí misma; para el hombre penetrar e invadir

su cuerpo. Y por decenas de miles de años, hasta hace pocas décadas, esto ha significado que el hombre dejaba su semen dentro de ella con la posibilidad, para ella, de gestar un feto por nueve meses y tener otra boca que alimentar y un niño cuya responsabilidad tomar. ¿Qué arrogancia nos hace pensar que vamos a cambiar en un par de décadas esa herencia cultural que ha durado cientos de miles de años?

La fusión de los dos cuerpos en el sexo es, fisiológicamente, la más íntima de todas las relaciones de las que ha heredado el ser humano. Es la unión de las partes más sensibles de nosotros mismos con una intimidad más grande de la que es posible con ninguna otra de las partes de nuestro cuerpo. El sexo es la manera suprema con la que nos hacemos parte uno del otro; el latido y el pulso del corazón del otro es sentido como el de uno mismo.

No es el temor de la intimidad lo que yo estoy cuestionando; nada de extraño que anhelemos la libertad de la intimidad en los carnavales y fiestas de ocasión. Estoy cuestionando la justificación de este temor como un principio que acaba amputando el yo mismo.

Otra justificación es la razón de que, puesto que el sexo es, en determinados tiempos, mera diversión, el sexo *no es más que una diversión*, y uno no entra en intimidad con el compañero de juego en el tenis o en el *bridge*. Esto es olvidar, no sólo la significación del sexo, sino el poder del eros. No es extraño que lo erótico, en nuestra sociedad, esté permanentemente reemplazado por la simple pornografía.

El penetrante psicólogo y maestro de la palabra Dostoievski traza una viñeta de este modo de empleo del sexo. En *Los Hermanos Karamazov* el bebido bufón de su padre, viniendo a casa después de una fiesta nocturna, acepta el reto de sus amigos y realiza el acto carnal con la mujer idiota en la cuneta. La copulación da origen a un hijo que más tarde matará a su padre. La utilización del símbolo por Dostoievski tiene un poderoso significado. Ese acto sexual, «sexo sin amor», lleva últimamente a la muerte del propio autor.

## 2. Sensación sin emoción

Considerando los anteriores factores, no causará sorpresa lo que establezco, a base de experiencias psicoterapéuticas, que la gente que funciona mejor en un sistema de sexo sin amor e intimidad, es, ante todo, aquella que tiene poca capacidad para el sentimiento. Son gente impulsiva y mecánica en sus reacciones, no entrabada por sus emociones; personas que no pueden experimentar intimidad de ningún modo, en una palabra, aquellos que operan como motores sin razón, los que pueden con toda facilidad realizar el sexo sin amor. Una de las cosas más tristes dentro de nuestra cultura es que ese tipo de hombre sin amor, impulsivo y obsesivo, parece ser el «fruto» de la extendida educación mecanicista recibida en la escuela y en la vida, el tipo de hombre que cultiva nuestro entorno cultural. El peligro es que esas personas despegadas, que temen la intimidad, se mueven hacia una existencia robot, marcadas por el hecho de secar sus emociones, no sólo del nivel sexual, sino de todos los niveles, a tono con el lema «el sexo no pide intimidad en absoluto». Poco de extrañar que en el cuento que recoge lo que las mujeres de diferentes nacionalidades dicen después del encuentro sexual, la mujer americana se retrata diciendo: «¿Cómo te llamas, querido?».

He notado que en las desamoradas relaciones con mujeres, algunos pacientes varones, no infrecuentemente intelectuales, son sexualmente muy competentes. No sólo son ejemplos de sexo sin amor, sino que también piensan y viven sin intimidad con nadie, y sus deseos, esperanzas y temores han sido tan encorsetados que llegan casi a estar extintos. En la terapia comienzan a hacer progresos. De repente ~~se~~ sienten impotentes. Esto les perturba grandemente, y no pueden comprender por qué yo miro esto como una ganancia, el que se hayan vuelto conscientes de alguna sensibilidad y no puedan ya dirigir sus órganos sexuales por mandato, como si de una computadora se tratara. Comienzan a distinguir los tiempos, cuando ellos realmente *desean* hacer el amor y cuándo no. La impotencia es entonces el comienzo de una experiencia genuina de sexo *con* intimidad y amor. Ahora es cuando puede construirse idealmente una vida sexual sobre nuevos fundamentos de la relación humana; ahora es cuando pueden ser amantes y no máquinas sexuales.

Christopher Lasch justamente apunta que el nuevo «narcisista» es permisivo en lo tocante al sexo, pero esto no le ha dado «paz sexual». Lo que ocurre es que se ha puesto premio al que no siente. Susan Stern, describiendo cómo se inclinó hacia los hombres de Weather, se confiesa con una «incapacidad para sentir nada. Me sentía más helada por dentro, más animada por fuera»<sup>1</sup>.

Recordamos que Nicole conjuró a Felipe que «se colgara» de otras mujeres, y añadía que sólo se sentiría ofendida si él pusiera demasiado sentimiento, a saber, si desplegara una verdadera intimidad con otra mujer a vueltas del sexo. Esto es poner un premio al *no sentir*, y el ideal entonces es el de una persona mecanizada que percibe sensación, pero no emoción. Esta es nuestra situación en la segunda mitad del siglo XX. Como en la novela de Kafka, las cosas están esperándonos, pero nosotros, las personas provistas de sentimientos y de emociones, no aparecemos. Con el descaro que es propio de los modernos artistas, Andy Warhol, en su autobiografía, tipifica esta moderna actitud así: «Brigitte Bardot fue una de las primeras mujeres en ser realmente modernas, y en tratar a los hombres como simples objetos de amor, comprándolos y desechándolos. Así me gusta»<sup>2</sup>. Muchos otros tratan a los hombres y a las mujeres como objetos de amor, pero lo cubren aduciendo el principio del sexo sin amor.

La tendencia al sexo sin intimidad ni amor<sup>3</sup> marcha en nuestro entorno cultural de la mano de la pérdida de la capacidad de sentir. Es una tendencia que vi desarrollarse en los pacientes de la terapia ya en los años cincuenta. Lasch lo ve también ahora. Hablando de ciertos movimientos de nuestro ambiente cultural dice que arrancan de «una profunda insatisfacción en el modo de producirse las relaciones personales». Ella enseña «a la gente a no poner tanto empeño en el amor y en la amistad, a evitar la excesiva dependencia de otros y a vivir para el momento presente; condiciones éstas que trajeron, ante todo, la crisis de las relaciones personales»<sup>4</sup>. Lasch asegura también:

<sup>1</sup> CHRISTOPHER LASCH. *The Culture of Narcissism* (New York, Norton, 1979), pp. 7-8.

<sup>2</sup> PAUL C. VITZ, *Psychology of Religion: The Culture of Self-Worship* (Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1977), p. 122.

<sup>3</sup> Ver ROLLO MAY, *Man's Search for Himself* (New York, Norton, 1953).

<sup>4</sup> LASCH, o.c., p. 27. Seymour B. Sarason ha escrito parecidamente: «Mantente suelto», «guarda tus opciones abiertas», «juégales con frialdad», son cautelas que emergen del sentimiento de que la sociedad nos pone toda clase de trampas que te roban la libertad, sin la cual todo crecimiento se hace imposible.



«Nuestra sociedad... ha hecho largas y profundas amistades, ejemplos de amor y matrimonios ajustados cada vez más difíciles de concertar. Unos terapeutas recientes ensalzan este combate como 'afirmatividad', lucha brillante por el amor y por el matrimonio. Otros celebran en cambio los compromisos temporales, aduciendo a principios tales como 'matrimonio abierto' y 'compromisos abiertos', a plazo limitado. Con ello ahondan la desazón que pretendían curar»<sup>5</sup>.

### 3. El perdido poder del eros

El libro *La mujer de tu vecino*<sup>6</sup> de Gay Talese apela al voyeurismo de multitud de gente, porque es cifra de lo que «realmente de hecho hace la gente en las alcobas». Si ello fuera así, lo tomaríamos, sin embargo, simplemente como una prueba más, quizá la mejor escrita y la mejor de leer, de cómo el eros hoy en día está erosionado por la pornografía. Las descripciones sexuales en este libro vienen entreveradas de alusiones a escritores contemporáneos como los de Sandstone, que son citados y mal citados, aducidos y mal aducidos. El pintor Jerónimo Bosch, con sus pinturas del infierno, y John Smith, el fundador del mormonismo, son citados por Talese como líderes de las nuevas tendencias sexuales en formas que les hubieran hecho horrorizarse. Talese habla continuamente de su gente, la que viene descrita como una mezcolanza de sexo, esposa y amantes intercambiándose sexualmente, viéndose como «personas libres», «liberadas», y sostiene que ésta es la vía de la liberación «de las sofocantes ataduras del matrimonio a la antigua». Un censor del libro llega a decir que la substancia del libro es que «la libertad en la práctica del sexo significa un mundo más libre». Por ello valdrá la pena examinar más a fondo el libro para ver cómo quedan las relaciones entre sexo y libertad.

En las primeras diecisiete páginas se pinta a un joven que se masturba poniendo delante de él en la cama la fotografía de una mujer joven y sexy. El ambiente de masturbación flota en todo el libro; sensación solitaria sin emoción, sexo sin relación real con otra persona, sexo sin compromiso. Esto es así, ya esté hablando Talese de las salas de masaje, donde se practica la masturbación, ya del círculo sexual de Sandstone, donde la gente se entrega al sexo en forma masturbatoria. Los niños, con los que algunas parejas son bendecidas, son mencionados sólo vagamente, y mantenidos aparte con sus niñeras.

Talese habla de Bullaro, el segundo personaje más importante del libro, que al final ha perdido a su mujer y a sus hijos y su puesto de trabajo, todo lo cual relata él como si estuviera hablando del tiempo, Bullaro está «sólo, sin puesto de trabajo, sin esperanza»<sup>7</sup>. Los «meses que habían parecido tan regocijantes y liberadores, aparecen ahora como el preámbulo de una destrucción y caos». Y ¿qué ha valido todo para la tan cacareada «liberación»? ¿Libertad para la destrucción y el caos?

Casi en cada página hay una alusión al liberarse de la represión puritana. Pero no cae en la cuenta de que alancear una y otra vez este caballo muerto en el libro

<sup>5</sup> LASCH, p. 30.

<sup>6</sup> GAY TALESE, *The Neighbor's Wife* (New York, Doubleday, 1980).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 341.

revela que no tiene ninguna idea de que el más inminente peligro está en que liberándonos a nosotros, perdamos juntamente nuestra humanidad.

Uno de los objetivos de Williamson, el personaje principal de este libro, y del fundador de Sandstone, es liberar a los amantes y parejas de toda posesividad sexual. El ideal es tener relación sexual «con la mujer del vecino» o su amante y él con la tuya, sin chispa de celos. Es sorprendente leer que Williamson, de naturaleza presumida hasta el autoritarismo, se encerrara en su alcoba «cuando una mujer, que él había conquistado, insistía en dejarle» y que él hubiera hablado sólo parcamente del asunto en Sandstone durante cerca de dos meses<sup>8</sup>.

Se relata en detalle la charla de Hugh Hefner sobre sus participaciones dentro del imperio financiero de *Playboy*, con todas sus *conejitas* disponibles, donde la liberación de toda posesividad sería por principio condición *sine qua non*. Es también divertido leer el fatigoso relato de la persecución, alrededor de Chicago, por Hugh Hefner<sup>9</sup>, de Karen Christy, durante la cual los guardianes que él había llevado, armados de su transmisor portátil, investigaron las habitaciones del amigo de Karen, «el ropero de ella y debajo de su cama. Hefner aparecía descompuesto y desolado, su cabellera salvajemente desmelenada, su botella de Pepsi vacía». Karen, por su parte, declaró que tenía que abandonar «al infiel Hefner», al que «había oído hablando por teléfono en la otra habitación con Barbi (Benton) en Los Angeles, reafirmando su amor e incluso haciendo preparativos para reunirse con ella para el fin de semana... Obviamente Karen concluía que Hefner la engañaba».

Refiero estos casos irrelevantes con el deseo sólo de plantear la cuestión: ¿por qué es tan duro para la gente, como estas dos personas, el ver que, si realmente uno se interesa por la otra persona, tiene que mediar allí algún afecto, algún normal brote de celos que hace sensible a la pena, y que el problema de los celos no está en exorcizarlos de raíz, sino en comprobar que eso es sólo problema cuando alcanzan proporciones neuróticas? *El sentimiento normal de los celos es un correctivo que previene del surgimiento de los celos neuróticos*, cuya triste pintura hemos apreciado en estas viñetas.

Freud nos da ciertos rasgos que iluminan las causas de la actual obsesión del sexo.

«En tiempos en los que no había dificultades en el camino de la satisfacción sexual, como acaso durante el declinar de las viejas civilizaciones, el amor llegó a ser sin valor y la vida vacía, y fueron necesarias fuertes formaciones de resistencia para restaurar los indispensables valores afectivos... la dirección ascética dentro de la cristiandad creó valores psíquicos para el amor, que la antigüedad pagana fue incapaz de conferirle»<sup>10</sup>.

Según juzgamos muchos de nosotros, nuestra gran preocupación actual en América por el sexo, como «al declinar de las viejas civilizaciones», cuando «el amor se tornó sin valor y la vida vacía», tiene relación con la desintegración de nuestras costumbres y cultura. La sociedad romana es justamente la otra sociedad

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 541.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 475-476.

<sup>10</sup> SIGMUND FREUD, «On the Universal Tendency to the Debasement in the Sphere of Love» (1912), en el vol. XI de la *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. y trad. de James Strachey (New York, Norton, 1976), pp. 187-188.

histórica que estuvo preocupada por el sexo como lo estamos nosotros, el sexo, no sólo el de alcoba, sino el de anuncios, el de la literatura, el del cine, TV, y Dios sabe cuántos otros. Se dice que cuando los godos estaban al otro lado de las murallas, los romanos se masturbaron para acallar la angustia. Porque el sexo es un verdadero antídoto eficaz contra la angustia; el curso neurológico inducido por la estimulación sexual corta el otro curso que transmite la angustia. Acuciados por los innumerables problemas emanados de nuestra sociedad que no podemos resolver, es comprensible que volvamos nuestra atención al sexo. Pero habríamos de evitar establecer principios a partir de nuestro estado anormal.

Joseph Adelson, recensionando dos libros en el *New York Times* nota que «los libros coinciden en reflejar y moverse en el vacío moral, que ha llegado a ser lugar común, casi como la normativa en los libros recientes sobre el sexo»<sup>11</sup>. ¿No es ese vacío moral la explicación del hecho de que, mientras tenemos ahora, como nunca tuvimos, coloquios y círculos de estudio morales y escuelas públicas para la práctica y la instrucción sobre el sexo y contracepción, las tasas de los trastornos venéreos, de embarazos de menores y de abortos están subiendo dramáticamente?

El sexo y la intimidad y amor que van unidos con él son una parte tan básica de la existencia humana, que no puede uno separarlos de los valores personales. Tratar al sexo y a sus valores específicos como totalmente divorciados unos de otros, no sólo es bloquear el desarrollo de la libertad personal, sino también hacer el problema cultural del sexo simplemente insoluble. El aspecto moral del sexo está en función de que se acepte la responsabilidad respecto del otro tanto como respecto de uno mismo. Los otros son importantes. Y el reconocimiento de esto confiere al encuentro sexual su éxtasis, su significado y su capacidad de sacudirnos hasta lo profundo.

Benjamin De Mott nota que a Talese se le escapa el vacío moral porque no pasa de ser un buen reportero. Pero esto no resuelve nuestro problema moral y cultural en su conjunto. De Mott cree que escribir como se hace en el libro de Talese es auto-destructivo. Lo que antes oíamos a Nicole, «el sexo me aburre», quizá sea el comienzo de esa auto-destrucción<sup>12</sup>.

El sexo sin amor e intimidad comprendido en el marco exclusivo de la sexualidad, es una expresión del narcisismo. Es el rechazo del amor, un correr alejándose de la hermosa Eco, como hizo Narciso en el mito. El sexo a impulsos de estímulos solitarios, ya sea en la masturbación, ya sea con una pareja, sin amor e intimidad, es máximamente quedarse atrapado por sus propios estímulos, es un mirarse a sí mismo sin cesar, como Narciso se estuvo contemplando en la charca.

Como conducta social el sexo sin intimidad y amor está motivado por el resentimiento o la venganza, como la de Eco en el mito. Narciso se auto-destruye hundiéndose el puñal, pero nosotros nos auto-destruimos por una larga, prolongada amputación de partes vitales de nosotros mismos. Nuestros contemporáneos no parecen ser vengativos por el hecho de que una determinada persona no quiera amarlos (como fue el caso de Eco), pero sí parecen llevar a hombros una cierta venganza desde la niñez, una experiencia de no haber sido amados, con la que nunca se han reconciliado. No han aceptado nunca, como uno debe aceptar, su

destino con sus crueles y beneficiosas tensiones. Ni han aceptado el hecho de que nadie recibe bastante amor. El ansia de amor nos hace humanos. Quizás al aceptar esta lado del destino es como nos hacemos unos con la raza humana.

Lo que los propugnadores de la idea del sexo sin intimidad y amor, como la vía a la genuina libertad, han pasado grandemente por alto, es que la libertad en el sexo es como la libertad en cualquier otro terreno de la vida; uno es libre cuando reconoce sus propios límites, esto es, su propio destino. La estructura y la finalidad de la función sexual en la vida tiene que ser mirada siempre en su totalidad. En las relaciones humanas la responsabilidad nos viene de nuestra radical soledad presente y nuestra inevitable necesidad de los otros, lo que es dramáticamente verdadero en la sexualidad; y sin este sentido de responsabilidad no hay libertad auténtica. Nuestra libertad en el sexo, así pues, crece en proporción con el paralelo crecimiento de nuestra sensibilidad para las necesidades, deseos y anhelos del otro. Las necesidades, los deseos y anhelos del otro son los datos. El hecho de que los estímulos sexuales puedan florecer en auténtica intimidad y amor es uno de los misterios de la vida que puede darnos un duradero solaz y alegría.

Como en todas las confrontaciones con el destino existe un riesgo; si alimentas sentimientos, eres un sujeto vulnerable, expuesto a golpes. Y veces hay que la pena, el dolor y la agonía de un amor fracasado es casi algo más de lo que podemos sobrellevar. Pero la aceptación de ese riesgo es el precio de la libertad, y especialmente de la libertad para amar auténticamente. ¿Quién va a traficar con ello arriesgando su existencia como un idiota?

<sup>11</sup> JOSEPH ADELSON, *New York Times Book Review*, 10 agosto 1980, p. 13.

<sup>12</sup> Libros como *The New Celibacy*, por Gabrielle Brown, son otros indicadores de auto-destrucción.

**PARTE III**

**Características de la libertad**



## CAPITULO 9

### Significación de la pausa

*No creo que pulse las teclas de modo diferente de otros pianistas; pero las pausas entre las notas, ¡ah!, ahí está el verdadero arte.*

Respuesta de ARTUR SACHABEL a los reporteros  
que le preguntaban por el secreto de su genio

*El fin del ayuno es la unidad interior. Esto significa oír, pero no con el oído; oír, pero no con el entendimiento; es un oír con el espíritu, con todo su ser. El oír con el entendimiento es otra cosa. Oír con el espíritu no está contraído a facultad determinada, al oído o a la mente. Requiere por ello el vacío de todas las facultades. Cuando las facultades se hallan vacías, entonces el ser oye. Hay entonces una directa captación de lo que es recto antes de que pueda ser eso oído por ti con el oído o entendido con la mente. El ayuno del corazón vacía las facultades: libérate tú de tus limitaciones y de tus cuidados.*

THOMAS MERTON, *El pgn de vida*

En un capítulo anterior hemos definido la libertad como la capacidad de pausa entre los estímulos recibidos de todas las direcciones, y en esa pausa el poder de lanzar nuestro peso hacia una respuesta más que a otra. El término crucial, y en algunos aspectos más interesante, es esa pequeña palabra, *pausa*. Puede parecer extraño que esa palabra sea la importante, más que vocablos solemnes como *libertad*, *independencia*, *espontaneidad*. Y es especialmente extraño que eso que significa sólo una falta de algo, ausencia, hiato, algo vacante, lleve en sí tanto peso. En América particularmente la palabra «pausa» remite a un vacío, a un espacio no lleno, a una nada, o, mejor todavía, a algo no-cosa.

La palabra pausa es singularmente importante para la libertad de ser, la que he llamado esencial. Porque en la pausa es donde experimentamos el momento del que emana la libertad. En la pausa nos admiramos, reflexionamos, sentimos temor, cortamos el tiempo, percibimos la eternidad. En la pausa nos abrimos momentáneamente al concepto juntamente de libertad y de destino.

La palabra *pausa*, igual que la palabra *libertad*, parece significar esencialmente más lo que algo *no* es que lo que es. Hemos visto que la libertad viene definida casi universalmente por algo negativo, en proposición definitoria, «Libertad hay cuando tú no estás ligado a nadie ni a nada»<sup>1</sup>. Semejantemente pausa es un tiempo en el que no está ocurriendo nada. ¿Puede la palabra *pausa* darnos una respuesta a la pregunta de por qué la palabra libertad, no sólo significa algo negativo, sino que también es querida como el término más afirmativo de nuestro lenguaje? En opinión de la antropóloga Dorothy Lee, «fue esta idea de nada y de algo lo que capacitó a los filósofos de la India para percibir la totalidad del no-ser, para nombrar el espacio vacío y darnos el cero»<sup>2</sup>.

Hay una célebre pregunta cuya formulación reza así: ¿Cuántos budistas zen hacen falta para atornillar una bombilla? La respuesta es: dos; uno para atornillar, otro para *no* atornillar. El segundo es tan importante como el primero, porque el vacío es algo positivo en el pensamiento oriental.

No habrá de sorprender que tal aportación a nuestro pensamiento y a nuestra experiencia nos venga del Este, especialmente de la India, de la China y Japón. En nuestra crisis de pensamiento y de religión en Occidente, la sabiduría del Oriente emerge como un correctivo. Esta sabiduría nos remite, por lo demás, a fuentes de verdades encerradas en nuestra tradición mística que tenemos olvidada, como la contemplación, la meditación y, concretamente, el valor del silencio momentáneo y la pausa.

La libertad se experimenta en nuestro mundo en un número infinito de pausas, que acaban siendo, no negativas, sino del carácter más afirmativo posible. *La paradoja última es que la negación se torna afirmación*. Así la libertad queda siendo la más amable palabra, la palabra que nos estremece más fácilmente, la condición más deseada, porque suscita continuas posibilidades no realizadas. Y eso ocurre también con la pausa. Lo que era algo no-cosa se torna en expresión de lo que es máximamente algo. Es paradójico que en nuestras vidas lo vacío pueda ser lleno, lo negativo, afirmativo, y el vacío puede estar allí donde acontece lo más. En el *Tao Teh Ching*, por ejemplo, Lao-Tzu dice:

Ponemos treinta radios para hacer una rueda.  
Pero es el hueco del centro el que hace útil el carro.  
Hacemos un vaso con masa de arcilla.  
Pero lo útil es el espacio de dentro del vaso.  
Hacemos puertas y ventanas para una habitación.  
Pero son los espacios vacíos los que hacen visible la habitación.  
~~Así, mientras lo consistente tiene sus ventajas:~~  
~~Es el vacío el que lo hace útil.~~

## 1. El lenguaje del silencio

La idea de pausa nos descubre todo un mundo nuevo. En la pausa aprendemos a *escuchar en silencio*. Podemos oír un infinito número de sonidos que normalmente

<sup>1</sup> JOHN LILLY: conversación personal.

<sup>2</sup> DOROTHY LEE, *Freedom and Culture* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1959), p. 55.

<sup>3</sup> LAO TZU, *Tao Te-Ching*. Trad. de John Wu (Jamaica, N.Y., St. John University Press, 1961).

de ningún modo percibimos, el incesante zumbido y mosconeos de insectos en el campo tranquilo de un día de verano, una ráfaga de viento cruzando mansamente a través del dorado heno, un tordo cantando en los bajos matorrales al otro lado del prado. De repente caemos en la cuenta de que esto es *algo*, la palabra *silencio* está poblada de miríadas de criaturas y miríadas de sonidos.

Luther Starding Bear, describiendo su niñez<sup>4</sup> como un *oglala* de Dakota en 1870, dice que a los niños «se nos enseñaba a pararnos y quedarnos quietos y gozar (el silencio). Se les enseñaba a ejercitar su órgano del olfato, a mirar cuando al parecer no había nada que mirar y a oír intensamente cuando en el aspecto exterior todo estaba tranquilo». Y Modupe, describiendo asimismo su niñez en la Guinea francesa, dice: «Aprendimos que el silencio es tan valioso como los sonidos de la foresta... y [aprendimos] el modo de escuchar en los silencios... Profundamente sentidos los silencios puede decirse que son el corazón de nuestra religión de Kofón. En esos momentos *la naturaleza dentro de nosotros encontraba su unidad con toda la naturaleza de la tierra*».

En Japón, el tiempo libre y el espacio, que nosotros llamamos pausas, son percibidos como *ma*, el intervalo válido, o la pausa llena de sentido. Tal percepción es básica en toda experiencia, especialmente en lo que constituye la creatividad y la libertad. La posibilidad de esta percepción persiste a pesar de la adopción de la cultura y ciencia occidental. Ya en 1958 Misako Miyamoto escribió de las representaciones teatrales *nō*<sup>5</sup>: «El auditorio ve la representación y capta el sentido, no sólo por la acción y las palabras, sino también por los *intervalos de las pausas*... Se produce una creación libre en el alma de cada persona, y los espectadores interpretan esta situación como un pensar libre». De los intervalos de silencio en el diálogo dice ella: «Especialmente en las pausas del tono de voz percibo la personalidad particular del personaje, su gozo, su tristeza y otros sentimientos complejos. Observando el cantar del petirrojo en la temprana primavera, vi que cantaba con pausas. Yo pude tener tiempo para pensar en el pájaro [en] los momentos de silencio entre canto y canto... Las pausas me producían el efecto de una relación entre el pájaro y yo».

A fin de que estos ejemplos no nos seduzcan imaginando que el dar valor a la pausa es atributo primordial de las culturas orientales y esotéricas, permítaseme apuntar que este fenómeno es igualmente claro, aunque no tan frecuente, en nuestra misma cultura europea moderna. John Cage, compositor notable por su originalidad, dio un concierto en New York, en el que salió a la escena, se sentó al teclado y estuvo un cierto tiempo sin tocar una sola nota. Su intención, como expresó él a su poco complaciente auditorio, era darles una oportunidad para oír el silencio. Su música en discos quiere precisamente mostrar esto mismo; contiene muchas pausas intercaladas entre diversos trozos musicales heterogéneos. Cage apura nuestra conciencia, hace más finos nuestros sentidos y nos vuelve más atentos a nosotros mismos y a nuestro entorno. En verdad, el oído es nuestro sentido más descuidado.

La esencia del jazz está en el espacio que hay entre las notas llamado *contragolpe*. El director de una banda en la que yo toqué alguna vez acostumbraba a lanzar un «um BSH»; el BSH, o la nota, venía siempre entre dos golpes. Esta

<sup>4</sup> LEE, o.c., p. 56.

<sup>5</sup> *Ibid.*

sincopación es la base del jazz. Duke Ellington, por ejemplo, tiene al auditorio suspendido en vilo, expectante; *tenemos que* bailar para dar salida a la emoción que se produce en nosotros. En un nivel inmediato esta experiencia tiene semejanza con los delicados niveles de sentimiento que preceden al orgasmo. De ahí que algunos músicos entienden simular el proceso del encuentro sexual en el tantalizante golpeteo de los sonidos. En el siempre cambiante conjunto de jazz del Preservation Hall de New Orleans, con la infinita variedad que allí se estiliza, improvisando cada cual a su talante, ejecuta cada uno una pieza de música nunca ejecutada antes y que jamás se va después a volver a ejecutar. Es la libertad *por excelencia*.

En la tecnología parece no haber pausa. O cuando la hay se llama «depresión», y es negada y temida. Otra cosa acaece en la pura ciencia. Einstein advierte que «el intervalo entre dos eventos es más significativo que los eventos mismos».

La importancia de la pausa está en que se rompe la rígida cadena entre causa y efecto. La pausa suspende momentáneamente el sistema de bolas de billar de Paulov. En la vida de la persona la respuesta no sigue las más de las veces ciegamente a los estímulos. Entonces, entre dos de ellos, tiene lugar nuestra imaginación, la reflexión, las razones, la deliberación. La pausa es un prerrequisito para poder admirarse. Cuando no hacemos pausa, cuando vamos corriendo sin parar de un asunto a otro, «de una ocupación planificada a otra», sacrificamos la riqueza que hay en la admiración. Y perdemos el hilo de unión con nuestro destino.

## 2. El tiempo y la pausa

La duración del tiempo de la pausa es, en principio, irrelevante. Cuando miramos lo que acaece en la experiencia de la gente, advertimos que algunas pausas pueden ser infinitamente pequeñas. Cuando estoy dando una lección, por ejemplo, selecciono una palabra en vez de otra en una pausa que puede durar sólo un milisegundo. En esta pausa un número de posibles términos brilla como un relámpago delante del ojo de mi mente. Si quiero decir que el ruido fue muy fuerte, considero en esa fracción de segundo palabras como «ensordecedor», «apabullante» o «abrumador». De entre éstas selecciono una. Todo esto sucede tan rápidamente, hablando con rigor, en el nivel del preconsciente, que me doy cuenta de ello sólo cuando me paro luego a pensar en ello.

Notemos esta última frase «pararse a pensar». Esta frase corriente es otra prueba de la importancia de la pausa. Hannah Arendt en *Pensamiento* (vol. II. de *La vida de la mente*) advierte la necesidad de «pararse» a pensar, es decir, la pausa es esencial para el proceso de la reflexión.

Algo más sucede altamente interesante en esas pequeñas numerosísimas pausas cuando uno está hablando. Es el tiempo en el que «escucho» al auditorio, en el que el auditorio influye en mí, en el que «oigo» su reacción y me pregunto silenciosamente: ¿qué cosas les sugieren a ellos mis palabras? Para un profesor experimentado los espacios vacíos que constituyen las pausas entre las palabras y las frases, es el tiempo de abrirse al auditorio. En esos momentos me siento observado. Entonces alguien parece intrigado; alguien oye torciendo la cabeza a un lado para no perder palabra, y allá atrás, lo que todo disertante teme ver, alguien esboza un sueño. Todo orador que yo conozca se ayuda grandemente cultivando la atención a las reacciones faciales y a otros sutiles aspectos de la comunicación sin palabras que emanan del auditorio.

Walt Whitman dice que «el auditorio escribe la poesía», y, en un más claro sentido, el auditorio da la clase. De ahí que la lección dada con mis mismas notas, primero a un club social, y luego a posgraduados en una universidad principal, pueden parecer muchas veces dos discursos enteramente diferentes.

La pausa de millonésimas de segundo mientras uno habla, es el *locus de la libertad del que habla*. Este disertante puede modelar su discurso de esta o de otra manera, puede decir un chiste para relajar al público o, en un emocionante momento de los que no suele haber muchos en la carrera de un profesor, puede brillarle una idea de fuego, una idea nueva que le viene de Dios sabe dónde de la parte de los oyentes.

Cassandra, leemos en el drama de Esquilo, predijo la destrucción de Micenas. Como profetisa era sensible a la comunicación en diferentes niveles de los que una persona media no es consciente. Esta sensibilidad le causa mucho dolor y con gusto hubiera renunciado a su oficio si hubiera podido. Estaba «condenada» o destinada a oír en esos diferentes niveles; no podía evitar el oír los mensajes que le venían durante sus pausas. En realidad, aparte de los propios oficios y papeles de profetisa o mística, que vemos también en Tiresias, Jeremías e Isaías, parecería que una porción de nosotros tiene también tales propiedades, pero resulta que nos ejercitamos (proceso favorecido grandemente por nuestra educación actual) en suprimir esa sensibilidad auscultadora de las pausas. Y lo hacemos puesta la vista en ahorrarnos dolor.

La diferencia entre el charlatán y el genuino profeta puede bien ponerse en el sentimiento doloroso que el segundo experimenta en sus profecías.

Las pausas pueden ser más largas, por ejemplo, cuando uno está respondiendo a preguntas después de la lección. En la respuesta a la pregunta puedo toser y medio hablar por unos momentos mientras las posibles respuestas cruzan como relámpagos por mi mente. En esos momentos no suelo yo pensar en el dicho de Kierkegaard: «Libertad es posibilidad», pero es eso lo que estoy viviendo en esos tiempos de pausa. Lo emocionante es que en ese momento puede emerger de golpe una nueva respuesta en que yo jamás antes había pensado. Se ha dicho y repetido que los autores intelectuales creativos, como John Dewey, por ejemplo, son fatigosos de oír, y que no son buenos oradores públicos, porque el largo tiempo que se toman para sus pausas, para considerar las diferentes posibilidades, requiere una capacidad de espera que la mayoría de la gente encuentra tediosa.

La misma libertad puede exigir todavía pausas más largas. «Lo consultaré con la almohada», es una expresión frecuente cuando uno está tomando una resolución importante, como comprar una casa. Hay situaciones en las que se desea un intervalo más largo entre los estímulos; puede haber muchas casas diferentes a la venta, puede uno decidir no comprar ninguna. La decisión requiere entonces una compleja consideración, ponderando, tanteando las posibilidades de elección, barajando los pros y los contras con miras a uno mismo, para evaluar varios aspectos, como la vista exterior y la finalidad. Mi punto de vista, en definitiva, es que la libertad reside en estas posibilidades. Las pausas son ejercicio de la libertad para elegir entre ellas.

Recordamos que Jesús, igual que Buda, cada uno por sus motivaciones interiores, se apartaron cada uno a su desierto para entregarse a su búsqueda. Ambos «pensaron» cuarenta días, si los datos no nos engañan. Fue, seguramente, tiempo de intensa concentración, tiempo de consideración de posibilidades, de oír las voces



que emergían de los profundos niveles de dentro de ellos mismos, voces de la naturaleza, voces de lo que ahora denominamos experiencias arquetípicas, voces de lo que Jesús llamó Dios, y Buda llamó Atman, y yo hubiera llamado ser. Estos fueron con toda certeza tiempos en los que ellos experimentaron sus iluminaciones y se concentraron en sus mensajes.

Pero algunos estudiantes me dicen que tienen profesores de *pausa permanente*. Maestros que hacen su carrera a base de pausas. La pausa en éstos no es preparación para la acción, sino excusa para no pasar nunca a la acción. Se ha notado bien que la profesión académica es la única en la que puedes pasarte la vida haciendo preguntas. Hasta qué punto es todavía verdadero que en la vida académica las personas sustituyen la decisión por el hablar o justificar la falta de compromiso llamándolo «pausa juiciosa», no sabré decirlo. Es, con todo, una tendencia que nos desafía a todos, emplear la pausa como sustitutivo de la acción comprometida. En la vida americana orientada a la acción este mal uso de la pausa infrecuentemente se da como reacción neurótica. Pero este dilema no se supera con un actuar ciego, sin conciencia y sin razón. Ser libre requiere evidentemente el valor de actuar cuando hay que actuar, si se ha de poner en acto la propia libertad, absolutamente hablando.

Una persona puede reflexionar por meses y por años o por toda la vida, sin encontrar nunca respuestas satisfactorias. Esto ocurre particularmente con el problema de la muerte. Hamlet habló para muchos de nosotros cuando expresó su preocupación por lo que podía acontecer después de la muerte,

Cuando huyamos desprendidos de este mortal carrete;  
[Esto] nos impone hacer un alto.

Pero la libertad la podemos poner en acto independientemente de que encontremos respuestas satisfactorias y aun si no hay respuestas en absoluto. Podemos ejercitar nuestra libertad aun contra el destino. En verdad, en la larga carrera hacia el «sabe el hombre que va a morir» de Pascal, está la más esencial y triunfal experiencia de la libertad posible a un ser humano.

### 3. Creatividad y símbolo

La relación entre creatividad y pausa es tan cerrada como sorprendente. No sólo obtiene uno sus ideas originales en la pausa. Einstein las tuvo mientras se afeitaba, Poincaré mientras paseaba junto al mar, otro mientras soñaba por la noche, sino que la capacidad de hacer pausa está tejida con la misma producción creativa. La pausa es un estado activo, ágil, muchas veces intenso, como cuando un nadador olímpico hace una pausa al borde de la piscina hasta esa precisa centésima de segundo en que todo músculo está tensado en forma armónica. Y en ese instante se lanza a nadar. La persona creativa está en un estado de abertura, de elevada sensibilidad en que se incubaba la idea creadora, con aguzada predisposición para captar el impulso creador en cuanto éste nace. La «invitación a las musas», que forma parte de la ocupación de la «pausa», es un deseo activo, un acto de implorar, cuya autenticidad está demostrada por las horas de rudo trabajo que la persona creativa realiza antes y después de la intuición.

Mientras escribía este capítulo fui a la cercana costa un domingo con la idea de ponerme a dibujar. Después escribí unas notas sobre esta experiencia:

Paseo por la playa en una actitud interior de disponibilidad, de apertura, preguntándome a mí mismo: ¿dónde está lo que me cautiva? ¿Ese acantilado con el mar detrás de él, o ese peñasal con las rocas que hay allí desafiando al océano? Sigo contemplando hasta que tengo el sentimiento de que algo en particular me subyuga. Lo *veo*; y aunque no me ponga conscientemente a pensar en eso, advierto que lo veo de una manera que jamás lo ha visto nadie antes. Sólo pienso: esto me agrada; está en función de mí.

Cuando comienzo la pintura:

Los colores se funden unos con otros... mis músculos reaccionan; trazo esta línea disparándome en esta dirección: otra gran roca en el papel; los colores se combinan como si tuvieran en mente su propio plan... el mundo ha nacido de nuevo en la pintura. No sólo nadie vio antes este cuadro, como yo lo hago ahora (cada uno ve la escena a su modo), sino que veo que estoy dando nacimiento a un nuevo cuadro, *nuevo* para mí y para los otros en el fundirse los colores unos con otros, nuevo por el hecho de que la combinación de colores produce ahora un efecto diferente del que yo había esperado.

Vemos ahora lo importante que son términos como «disponibilidad» y «apertura». En esas pausas activas vemos la labor del destino expresado en mi sentirme fascinado, cautivado, y un «nuevo cuadro» ha nacido de la impredecible mezcla de los colores.

Por eso mucho de la creatividad tiene la apariencia de casual. Pero es el artista, ya sea un inventor científico, ya un pintor o escritor, o lo que sea, el único que puede ponerse las más de las veces en estado de *disponibilidad para* eso que llamaríamos «casual». Sí, el cuadro resulta diferente de lo que uno esperaba. Pero sabiendo que no puede nunca predecir de modo cierto cómo el cuadro va a resultar, puede sin embargo provocarse a sí mismo y abrirse para la «graciosa casualidad». Esto significa que «casual» no es la palabra correcta, más bien diríamos que existe una miríada de posibilidades diferentes y que una de ellas ha nacido.

Nuestra *capacidad de valorar* es ya un género de actividad que demuestra la actividad propia de la pausa. El oír valorativamente a Mozart, a Bach, el leer con interés a Esquilo, es nuestra contribución activa. El oír y el ver es lo importante. Por ello Frederick Franck intituló acertadamente su libro sobre la pintura *El zen de ver*. En verdad, para componer un músico una sonata tiene que tener oyentes, presentes o imaginarios. El auditorio es necesario y toma parte en el acto creativo en virtud del hecho de que escribir poesía o prosa o música o drama no sería posible sin un auditorio real o imaginario, ya escriba el autor para la gente de su siglo (como los más de nosotros), ya para los siglos posteriores (como Kierkegaard).

Esta presencia de la pausa se ve muy clara en las pinturas de Matisse, en el empleo del espacio, que es un símbolo de la pausa. Ben Shahn, definiendo la creatividad cuenta que un día se llevó a su estudio a su hija para hacer un modelo de libro de cartón piedra para un amigo. Su hija observaba cómo ensayaba un color y lo tiraba, probaba otro y también lo desechaba, y así hasta media hora. Al volver a casa la niña preguntó a su madre: ¿por qué papá duda tanto? Shahn prosigue

dando la razón de que el artista es uno que tiene valor para hacer pausa, para estar suspendido en el aire por un momento. Y aunque en nuestros ambientes culturales dominados por la tecnología tales momentos de dubitación pueden dar la impresión superficial de indecisión y debilidad, este hacer pausa realmente es un signo verídico de riqueza interior de poderes cualificados.

Hay en los artistas una expresión, «espacio negativo», que denota un espacio no advertido por el espectador corriente. En un *test* de Rorschach «espacio negativo» es el área blanca que circunda la negra o el color. Muchos que hacen el Rorschach no caen nunca en la cuenta ni notan el espacio blanco; son simplemente los «alrededores». Los que hacen al revés, que advierten muchos espacios blancos, son catalogados como «testarudos» en el *test*, por razón de que están dominados por lo contrario de lo que los demás notan. De modo interesante se reflejan las tendencias conformistas de nuestro ambiente cultural en el hecho de que se mire a los artistas como seres extraños y se tome la pausa como algo anómalo.

Quiero dejar claro que el prejuicio común de que la persona creativa es pasiva es justamente eso, un falso prejuicio. La persona creativa es *receptiva*. Estoy enteramente de acuerdo con Archibald MacLeish cuando cita a un poeta chino. «Nosotros los poetas luchamos con el no-ser para forzarlo a ceder ante el ser, llamamos al silencio para que nos dé una música de respuesta». Y continúa MacLeish: «El ser con el que el poeta está conteniendo, deriva del no-ser, no del poeta, y la música que incorpora el poema no viene de nosotros que componemos el poema, sino del silencio; viene en *respuesta* a nuestra llamada»<sup>6</sup>.

El acto creativo ha sido siempre una paradoja y probablemente lo será siempre. En realidad, todos los que se empeñan en explicar esto, particularmente los psicoanalistas, que sugieren que «la creatividad es una regresión al servicio del ego», se estrellan contra las rocas en su incapacidad de distinguir entre pasividad y receptividad. Las personas creativas son lo segundo, con seguridad no son lo primero.

No sabemos de qué combinación de células en el cerebro y de qué sinapsis dependen y brotan las ideas creativas. Pero sí sabemos que la creatividad requiere libertad y que la pausa es el camino para dar a la combinación neuro-cerebral creadora oportunidad para su trabajo. Hacer pausa es admirarse, y la admiración es prima hermana de la creatividad.

«La poesía para mí», escribe un poeta amigo, «es el espacio entre las palabras. Uno es poeta cuando puede crear aquella tensión entre las palabras, una tensión creada por espacios, que lanza al lector fuera de la hoja de papel». Lanza el poeta a una experiencia, yo diría de intenso o manso éxtasis que le pone a uno mentalmente fuera de sí. Estas nuevas experiencias de luz o de admiración, o también de clara intuición, tienen su origen en el poeta, pero saltan a la personal concepción del mundo que tiene el lector. El poder creador no viene sólo de momentos, o de horas o semanas de esfuerzo; requiere, y esto es esencial, momentos u horas o semanas de pausas entreveradas con el esfuerzo.

<sup>6</sup> ARCHIBALD MACLEISH, *Poetry and Experience* (Boston Houghton Mifflin, 1961), pp. 8-9. Citado en mi obra *The Courage to Create* (New York, Norton, 1975), p. 79. Remito al lector a este libro para una más amplia y cabal discusión del tema creatividad y pausa.

La pausa es aquella situación en la que se forman los símbolos. La fuerza necesaria para administrar los estímulos que vienen a nosotros, requiere el símbolo. ¿Cómo vamos a evaluar los estímulos, cómo juzgarlos y pesarlos, todo lo cual ha de ser hecho antes de que podamos poner toda nuestra fuerza en elegir esta respuesta más que otra, para emplear el más simple paradigma de la libertad?

El término *símbolo* viene de dos palabras griegas, *sim* que significa «con» y *bollein*, «arrojar», lanzar. El símbolo es, pues, aquello que lanza, o pone juntas estas antinomias en una imagen, en una forma. La vitalidad de la situación perdura tanto cuando continúa existiendo el símbolo.

De seguro no podemos manejar esos estímulos con computadora; no podemos añadir ni quitar, ni por otra vía matemática intentar remodelarlos al tiempo de decidir. Si se tratara de un problema tecnológico, esto podría hacerse; pero cuando se trata de tomar decisiones, como con quién quiero casarme, pasar esto al rasero de la máquina y empeñarse en borrarse a sí mismo del cuadro, es convertirse en algo más o menos mecánico, cada vez menos persona humana. He ahí cómo el calor humano ha quedado desterrado, la vitalidad perdida, los caracteres personales eludidos y la persona que te cuenta sus experiencias es cada vez menos persona y cada vez más una máquina. Esto es similar al habla de los pacientes de un psiquiátrico con lesión cerebral; entienden todas las palabras que se les dice, pero detrás de las palabras no son capaces de reconocerte a ti, como la *persona* que habla. Un ser humano, en su comunicación normal, utiliza símbolos, y si éstos no son captados, y no lo son por los afectados de lesión cerebral, la persona no es captada. Todas las palabras acarrearán algún residuo de sus orígenes como símbolos.

En el orden humano *el carácter* de la persona es sumamente importante y las inclinaciones personales afectivas, positivas y negativas son decisivas. La respuesta a la que al fin echas tu peso, no será simplemente una conclusión lógica, sino que comportará todo tu compromiso. Muchos factores tienen también que ser tomados en consideración, algunos de los cuales son sólo parcialmente conscientes. En tales cuestiones personales no hay una decisión que sea la «correcta», sino sólo aproximativamente. Hemos de mantener los diferentes factores todos vivos, como el malabarista que sostiene doce pelotas en el aire; no podemos excluir un factor sin hacer daño a la totalidad. Lo que teóricamente acontece es que esos estímulos comienzan a componerse en modelo, como un todo, una totalidad, una forma, que conserva el núcleo y el valor de cada uno; es el símbolo.

Tomar, por ejemplo, los estímulos simples que brotan en torno a la idea de patriotismo. Es la llamada de la madre patria, es el hecho de que nuestros antepasados lucharon en 1776 para construir los EE UU; el sentimiento de camaradería con gente que habla la misma lengua y mil y mil hechos más y recuerdos obrando como estímulos. Levantas un determinado trapo y lo llamas una bandera. Ese paño no deja de tener sus primitivas significaciones, pero ahora expresa una multitud de ellas en forma de símbolo compacto, dinámico.

Los elementos que se organizan y unen en el símbolo en esa pausa que hemos hecho centro de la libertad, vienen de muchas fuentes. Pertenecen al pasado y al presente, son individuales y grupales, conscientes e inconscientes, son a la vez racionales e irracionales. Todas estas antinomias confluyen en el modelo que es el símbolo. El símbolo las conserva vivas y vitales.

#### 4. Ocio y pausa

La forma de pausa que llamamos ocio es también, muy curiosamente, a la vez deseada y temida. Un ocio desatado puede convertir las vidas de la gente en un caos, que aquella gente puede entonces vituperar por «excesiva libertad». Personas que se desesperan por problemas como la delincuencia, la truhanería, el alcoholismo, las drogas, pueden señalar al «excesivo ocio» como al villano de la comedia. Esa gente cree que el mal encuentra trabajo para aquellas perezosas manos. La palabra «ocio» puede ser leída como las palabras «libertad» y «pausa». Dorothy Lee sugiere:

«Esto es por lo que el ocio americano tiene que ser llenado con los llamados juegos, recreo organizado, *hobbies* etiquetados, actividades planificadas. Por esto es por lo que el *tener que* es muchas veces paradójicamente liberador».

Observando el agudo dilema al que se ve lanzada la gente por el tiempo de ocio, nos preguntamos: ¿por qué este visible miedo al ocio? En América hemos asociado tradicionalmente la libertad, especialmente en la forma de ocio, al *espacio*. Siempre había nuevo, inexplorado espacio que recorrer. Un campo libre. Aunque esto no es verdadero en sentido literal, mirando a la medida en que de hecho fue así, tal idea es todavía una buena parte de nuestros mitos americanos. A los americanos nativos nunca se les miró como interesados en fijarse o apropiarse el espacio o la tierra. La libertad del campo fue reconocida como la libertad fundamental, de la que derivó la otra libertad. Expresamos nuestra libertad del cuerpo marchándonos a otro espacio. Así nos mantuvimos extrovertidos confiándolo todo a nuestros músculos. De ahí el vasto clamor y casi pánico ante la carencia de gasolina. La gente lo interpretó como habérseles quitado la libertad para viajar, para trasladarse, y ser convertidos en esclavos.

En Europa, al contrario, el espacio ha sido explorado por largo tiempo y ahora está parcelado y ocupado por alguien. Así el énfasis de los europeos ha estado puesto en el *tiempo*. Los europeos cultivan el lado introvertido, se volvieron hacia dentro, libres en su imaginación y pensamiento para viajar por todo el mundo. La libertad significa para ellos la libertad de la mente en contraste con la libertad del cuerpo.

En América esto nos deja un problema. No podemos ya sin más hacer las maletas y marchar a otra casa, por definición, más hacia el Oeste. Cuando nuestra libertad esencialmente consiste en ver qué hacemos con nuestro ocio, la libertad se nos convierte en un vacío. No hay cosas en él; es algo «no-cosa». Esto se hace claro en el psicoanálisis. Horney ha escrito sobre las «neurosis del domingo», la angustia que consume sutilmente a los hombres de negocios los domingos cuando no hay nada programado, nada en la agenda. Los hombres de negocios están llenos de angustia y estoicamente aguantan la transición hasta la mañana del lunes, cuando pueden volver a su trabajo y estar de nuevo ocupados. (Qué gráfica expresión ésta de «estar ocupados», indicándonos que algo exterior se apodera de nosotros y nos ocupa).

Dorothy Lee levanta esta cuestión. «¿Puede este modo de entender la libertad, con esa dependencia de lo preplanificado y puesto en el acento en la capacidad de hacer que uno tiene, engendrar creatividad, originalidad, espontaneidad? Pienso personalmente que no, que lo indefinido, lo casual, la reflexión que favorecen las

*pausas* son esenciales a la creatividad»<sup>7</sup>. Yo me adhiero con entusiasmo. Lo fortuito, la reflexión de las pausas y el acogimiento prestado al ocio, mejor que destruirlo con excesiva planificación, son esenciales, si se quiere que la persona esté abierta a los impulsos creativos. La pausa es esencial a la creatividad, para no hablar de la originalidad y espontaneidad. No puede uno otorgarse a sí mismo la riqueza de su preconsciente o inconsciente a no ser que se deje periódicamente relajar, descargarse de su tensión. Es entonces cuando la persona deja hablar a los silencios.

Frieda Fromm-Reichman, psiquiatra sobre cuya obra *Yo nunca le prometí un jardín de rosas* se ha escrito, solía hablar en sus clases sobre el valor, para un analista, cuando un paciente *perdía* una hora; «si el analista es de un tipo creativo», decía ella, «esa hora vacía constituye algo sustancial».

Verdaderamente. La libertad indefinida, abierta, para la mayor parte de la gente es difícil vivirla por largos períodos, pero hay eficaces remedios y el empleo del ocio se cuenta entre ellos. Los límites constructivos puestos a nuestra libertad están dados por aquello a lo que estamos comprometidos y por nuestras creencias en fuerza de las cuales vivimos. Entonces adquiere nuestro ocio su significación. Podemos emplearlo en pensar al azar, en soñar, o simplemente en callejear por una ciudad nueva durante algún tiempo. Sí, puede ser un tiempo «perdido». Pero ¿quién dirá que ese tiempo «perdido» no puede traernos muy importantes ideas, nuevas experiencias, o nuevos puntos de vista que pueden ser inapreciables? El «dejar ser» y el «dejar acaecer» pueden cambiarse en las más valiosas cosas que uno puede hacer.

#### 5. La psique y el ego<sup>8</sup>

A mi pregunta de cómo se encontraba, un amigo mío me dio por respuesta: «Estoy resfriado, no he dormido bien esta noche, todo me sale mal. Lo normal es que estuviera malísimo, pero en realidad me encuentro bien». Mi amigo continuó: «Cuando la gente me dice que la psique y yo somos uno, se equivocan. Mi yo está en baja forma; mi psique, en cambio, está como las propias rosas».

A lo largo de toda la historia nos encontramos con el hecho de que cada uno de nosotros experimenta dos aspectos de la mismidad del yo que nunca se separan totalmente el uno del otro. Uno de esos aspectos es el yo-mismo. Tiene las funciones justamente asignadas a él por Freud; a pesar de ser un rey asediado, guarda, como mejor puede, alguna armonía entre las diferentes secciones de su reino; aprecia las exigencias de la realidad, pesa las ideas preconscientes y elimina los impulsos inconscientes inaceptables, de forma que la persona pueda vivir con cierta unidad. El yo-mismo se relaciona con los instintos y con el bienestar del cuerpo. Un cierto

<sup>7</sup> LEE, o.c., p. 38; el subrayado es mío.

<sup>8</sup> La naturaleza del yo es crucial para cualquier teoría de la libertad personal. Ninguna otra mejor demostración de esto que el hecho de que los que escriben sobre la libertad, aun sin ser psicólogos, casi siempre concluyen con una doctrina sobre el yo. Mortimer Adler, en *The Idea of Freedom*, que él editó, acaba con una discusión sobre el yo. Christian Bay, en *The Structure of Freedom*, habla igualmente un buen espacio de tiempo sobre el yo. En igualdad con estos dos, en el hecho de no ser psicólogo, Fritjof Bergmann, es tan consciente como ellos de que no hay inteligencia de la libertad que no descansa en el yo.



número de aspectos (no todos) referidos al propio prestigio herido y a los hirientes desaires, yo los asignaría a este yo-mismo. Lo perteneciente al yo-mismo reviste la forma de algo así como: «¿Consigo lo que quiero?». De ahí su asociación con el término *egocentricidad*.

El otro aspecto es el de la psique, que mira por la vida permanentemente y la mira en su totalidad. La psique *tiene que ver* con la libertad. Función de la psique es la «conciencia superior» de la que venimos a ratos hablando; es el ojo que registra las varias posibilidades del yo-mismo; es el lugar de encuentro de lo que denominamos libertad esencial. Cuando Christopher Burney durante los cinco años de confinamiento solitario en Alemania en la Segunda Guerra Mundial se impuso a sí mismo recordar todo lo que había aprendido en la escuela de niño para no convertirse en un psicópata, no estaba actuando el yo-mismo, sino la fuente del proyecto que trasciende el ego, que es la psique misma. El yo-mismo tiene que ver con la libertad de hacer, la psique con la libertad de ser.

Cuando Kierkegaard apunta una y otra vez que la «libertad está en función del modo como el yo-mismo se refiere a sí mismo en todo momento», está hablando de la psique referida al yo. El yo refiriéndose a sí mismo fue un momento de las mismidad que Freud nunca entendió. Encontramos a Freud escribiendo sobre su práctica terapéutica: «El análisis no nos equipa para hacer imposibles las reacciones patológicas, sino para dar al ego del paciente *libertad* para escoger una vía u otra»<sup>9</sup>. Esto implica la libertad, pero se omite la función más conectada con esa libertad, a saber, el auto-relacionarse del yo consigo mismo.

Se da un fenómeno curioso en la mismidad humana que yo he notado en mis clientes y en mí mismo, que yo llamo el «piloto automático». El piloto automático es ese aparato en los aviones de viajeros al cual puede el piloto confiar la dirección del avión cuando, en un largo viaje, necesita descansar. Un cliente, por ejemplo, está intensamente preocupado por un encuentro que tiene que tener con otra persona, o por una difícil llamada telefónica que tiene que hacer. Finalmente pone a punto su valor y arremete con esos actos cargados de angustia. Se sorprende luego al comprobar que han resultado mejor de lo que él esperaba. Como si hubiera habido una ayuda inesperada, un cierto poder con el que no contaba. Mirado desde Freud se hubiera afirmado que la ayuda, de que no tenía conciencia, provenía del pre-consciente del cliente; y en el jungismo se hubiera interpretado como una voz del inconsciente. Yo llamo tal ayuda una función de la psique. La explicación está en que nosotros, ya seamos pacientes en terapia, ya no, podemos con razón confiarnos a aquellas más profundas dimensiones que he llamado psique. En el cenagal general de desconfianza en que nos encontramos atascados en el tiempo presente (recubiertos por el narcisismo, las técnicas y las «afirmaciones», y la consigna de que «cada cual se las arregle como pueda»), podemos apostar por un mayor poder, una mayor capacidad en nosotros de la que creemos tener.

Esta crecida repentina de fuerza y de energía que ignorábamos en nosotros es un ejemplo de la operación del destino a través de la psique. Pero se requiere al mismo tiempo que afrontemos nuestra desesperación y nuestra angustia en vez de suprimirlas; de otro modo puede suceder que la desesperación y la angustia se apoderen del campo en el momento en que más necesitamos de sus contrarios.

<sup>9</sup> SIGMUND FREUD, *The Ego and the Id*. Standard Ed., trad. Joan Riviere (New York, Norton, 1962), p. 40.

El piloto automático es parcialmente una influencia del misticismo oriental, particularmente del budismo zen y sus vástagos. Son los fenómenos del «dejar ir» y «dejar ser».

El caer en la cuenta de la duplicidad del yo-mismo nos capacita para corregir un radical malentendido del budismo zen y otras psico-religiones respecto de lo que se dice trascender el yo. Existe en algunos círculos de América la pasión por el perderse a sí mismo, escapar de sí, ser «libre» de sí mismo. Es significativo que estas pasiones de fuga aparecieron junto con, o muy seguido a, la era del narcisismo y del interés por los sentimientos centrados en el yo. La década del «yo» siguió muy de cerca a la década del zen. La dos maneras parecen contradictorias y lo son sólo en el papel. Ya su proximidad demuestra que tenían en común la misma ansia de escapar de sí mismo. Un estudiante, buscando una droga, preguntaría a su amigo: «¿Tienes un tónico?» o, si la respuesta era no, «¿Tienes un calmante?». No importa si el resultado conseguido es de euforia o de depresión. En todo caso uno ha huido de sí mismo.

La marcha hacia el zen y hacia el narcisismo se halló, así pues, muchas veces, en la misma persona. No había distinción entre el constructivo interiorizarse uno consigo mismo (fuga del zen) y el ocuparse de sí mismo del que salta a un truco diversivo en un fin de semana y el siguiente fin de semana a otro. Ese salto de escape lleva, no pocas veces, no sólo a la euforia pasajera, sino también a la eventual confusión y desesperación.

La «pérdida de sí mismo», creo, es un nombre impropio. El torcidamente entendido objetivo del zen budista, de la liberación de sí mismo, puede realmente llevar a un sutil género de narcisismo. Toda la impulsividad, todas las apetencias de uno, la misma egocentricidad, pueden todavía estar allí presentes; sólo que la persona lo justifica ahora en términos de «no-yoidad». No podemos menos de notar que los casos del budismo zen, y de la meditación trascendental y otras formas de psico-religión no se producen sin alguna presencia del yo; sería absurdo lo contrario. Sólo huelga allí un aspecto del yo, a saber, el que he denominado yo-mismo. Pero tienden a encontrar en la psique misma una nueva claridad, una frescura, un sentido de inmediatez y de eternidad.

El yo que trascendemos en el budismo zen y en la meditación es el yo-mismo. El éxtasis que experimentamos es la liberación de la conciencia del yo-mismo, un proceso de vaciamiento de la «basura» del yo, que es seguido de la preeminente presencia, bien que temporal, de la psique misma.

## 6. Meditación y el santo vacío

La mayoría de nosotros estamos tan atezados por el ruido, el bullicio y la cacofonía moderna, que no nos queda energía para un vivir constructivo. Anhelamos hacer una pausa, conquistar, dentro de nuestra existencia cotidiana, algo de calma, algo de orden interno, en el que podamos llamar a nuestra alma nuestra propiedad, en que tomemos tiempo para gozar de alguna belleza, conocer y recrearnos con nuestros amigos y dejar que se oiga y escuche cualquier idea creadora, concederle su momento. Esta necesidad presionante viene a coincidir con el impacto del influjo oriental, sobre todo en la gente joven de este país; muestra de ello la amplia venta de libros de religión oriental, el infinito correr a escuchar a los gurús, la renuncia a todas las posesiones mundanas para integrarse en un *ashram*. No puede quedar

duda de la profundidad y urgencia del hambre por un cierto centro psico-religioso de la vida.

La meditación es una vía, practicable por la mayoría de nosotros, sin necesidad de un cambio radical en nuestra profesión, por la cual podemos conferir un contenido significativo a nuestra pausa. Es indiferente la forma o el género que adopte esta meditación, el yoga, con sus modalidades, física o mental, el zen budista, el tao, la meditación trascendental, la contemplación cristiana, todas tienen en común el deseo de procurarse canales para más profundos estratos de experiencia por medio de la pausa.

Cuando, por ejemplo, estoy sobrecargado de fatiga o tristeza o angustia por los problemas y con el insomnio que va con estas cosas, puedo hacer una pausa temporal para apartarme del yo. No puedo hacer esto a fuerza de esfuerzos de cabeza. Pero puede hacerse algunas veces con ayuda de un mantra, o mediante relajación muscular, o haciendo una pausa y «dejando estar». Procuro entrar dentro de mi psique, en la que veo las cosas *sub specie aeternitatis*, y no siento ya las aflicciones arriba descritas; queda trascendido temporalmente el yo que las siente. La fatiga, la tristeza, la angustia, parecen todas desvanecerse. La psique, liberada del miserable género de dolor, liberada del narcisismo, liberada de la egocéntrica miseria, puede ser canal para la concepción de infinitas posibilidades. Este es el estado que los budistas zen quieren significar cuando predicán el retiro y la compasión.

Meditación es, por excelencia, una concentración del vacío, de la pausa, de la nada. Es liberar al yo de la barahúnda de la vida proporcionándole un desvanecimiento placentero y una extática experiencia. Ese desvanecimiento es un estado deleitoso, al que se vuelve, al menos con la memoria, en momentos a lo largo del día. En este sentido la meditación es un alivio y una liberación del juego de compraventa de nuestro ambiente cultural tecnológico. La meditación parece «mágica» y curativa porque abre nuestra visión y nuestro ser a un mundo nuevo, a un brillante y coloreado mundo, que lleva a la calma y a la paz. Hablando en general parece que es menos intensa la imagen del mundo que presentan los místicos, pero cualitativamente es el mismo, un mundo que contiene dentro de sí la suavidad, el desbordante amor, la belleza por todas partes.

Este es el común denominador de los múltiples y diferentes métodos de meditación. Parecen tener en común, primero, parar la máquina, el ruido, el ansia y la prisa, el compulsivo conducir del coche; segundo, un más alto nivel de conciencia que lo llamaron «oceánico» Freud y Einstein. Uno tiene la sensación de ser absorbido por el universo y que el universo está, por el momento, absorbido por uno mismo. Estos anhelos están resumidos en las palabras del taoísta Chuang-tzu, traducidas por el trapense Thomas Merton:

Sin paseos en coche, sin compulsiones,  
 Sin necesidades, sin seducciones,  
 Entonces tus asuntos están bajo tu dominio,  
 Tú eres hombre libre<sup>10</sup>.

Existe siempre el peligro de que las descripciones de semejantes fenómenos sean demasiado floridas, demasiado alejadas de la experiencia de la mayor parte

<sup>10</sup> Citado en *Psychology Today* (Marzo 1977), p. 88.

de la gente. Observemos que la meditación ocurre según toda una gradación de formas, desde un relámpago de suerte metido en un ascensor abarrotado de gente, por el consciente cultivo de un ambiente de paz, hasta la regular auto-disciplina de meditar por cortos períodos de tiempo varias veces al día. Existe también el peligro de quedar aislado del mundo de la acción social por exceso de meditación lo que, como apunté en *El valor de crear*, puede redundar en detrimento de la propia creatividad. Nunca abandonamos totalmente el yo; todavía vivimos en el mundo real con su racionalidad y su irracionalidad y con nuestra responsabilidad para ese mundo. Pero es precisamente en ese mundo siempre presente donde la meditación puede dar significado a nuestras pausas.

Todas las formas de meditación buscan cambiar el rostro del yo, un cambio que encierra una nueva relación con el vacío. A mucha gente se le harán familiares, al menos los primeros estadios del vacío, mediante la práctica de la meditación.

Hablo del «santo» vacío, porque viniendo como viene de la raíz *todo* (*holý y whole*), santo remite a la experiencia mística que capta la totalidad del universo en la meditación. «El sentimiento del universo como un todo compacto», escribe Ludwig Wittgenstein, «es lo místico»<sup>11</sup>. El santo vacío es la pausa que se muestra en una forma imaginaria espacial. Esta es la razón por la que los místicos son tantas veces pastores acostumbrados a mirar sin cesar el desierto infinito. Se tiene esa experiencia de vacío mirando detenidamente al mar, experiencia con razón dicha «oceánica», porque proporciona la sensación de la inmensidad sin límites. En el desierto o en el océano, donde nuestra vista se explaya sin fin, puede asaltarnos una sensación de aguda angustia, porque el ojo no encuentra límites con los que orientarse, o puede surgir en nosotros un sentimiento de profundidad, de eternidad, de infinitud, todo lo cual es placentero. Esto es por lo que flotando en una cámara extraída de ella toda clase de estímulos, aislados de cualquier ruido y gota de luz, podemos ser llevados, ya a una intensa angustia, ya a una santa y transcendente experiencia.

En el vacío se produce la experiencia de la nada y en ella salen afuera las aspiraciones del alma y se ponen de manifiesto lo más profundos pensamientos. De nuevo Wittgenstein viene en nuestra ayuda:

«Hay de verdad cosas que no pueden expresarse en palabras. *Se hacen por sí mismas manifiestas*. Son las que constituyen lo místico»<sup>12</sup>.

En la experiencia de la nada nos encontramos con nosotros mismos, lavados de la cháchara y del ruido de «este mmundo que está demasiado con nosotros», para usar las palabras de Wordsworth. Wordsworth prosigue en este tema:

¡Gran Dios!  
 Más quisiera haber nacido pagano criado en un deslucido credo,  
 Habría podido, estando en el placentero prado,  
 Ver cosas que me hubieran hecho menos desgraciado,  
 Ver a Proteo surgiendo del mar,  
 Y al viejo Tritón enarbolando su florecido tridente.

<sup>11</sup> LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de D. F. Pears y B.F. McGuinness (London, Routledge & Kegan Paul, 1961), p. XXI.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 73

No es casual que Wordsworth vuelva a los mitos griegos buscando maneras de decir estas cosas, puesto que el lenguaje mitológico es una de las vías por las que estas cosas pueden hacerse manifiestas.

En el santo vacío la nada que experimentamos ofrece a nuestros más profundos pensamientos espacio para hacerse manifiestos y nuestra voz interior, de otro modo silenciosa, puede hacerse oír. Es el equivalente al oír el silencio, al que antes nos hemos referido. Un método de meditación, de Aurobindo, consiste en limpiar constantemente la mente de todo contenido hasta que Dios (yo diría el Ser) pueda hablarnos desde el vacío. La nada se convierte entonces en un algo, un algo que viene, dirían los místicos, desde las profundidades del alma.

El vacío es la dimensión de la eternidad. «Si tomamos la eternidad, no para significar una duración temporal ilimitada, sino sin tiempo, entonces la vida eterna pertenece a los que viven en el presente»<sup>13</sup>, escribe Wittgenstein. Nuestro deseo en estas experiencias de lo intemporal, como cuando vemos una belleza que corta el aliento, u oímos una pieza de música que parece transportarnos a la eternidad, es estar colgados de dicha experiencia para siempre. Edna St. Vincent Millay expresa esto en el soneto: «Oyendo una sinfonía de Beethoven»:

¡Dulces sonidos, oh bienhadada música, no ceses!  
No me vuelvas otra vez al mundo<sup>14</sup>.

Y de nuevo en «Mundo de Dios»:

¡Oh mundo! No te puedo asir bastante fuerte,  
... Señor! Yo tiemblo,  
Muy bello has sacado el mundo este año,  
Pero mi alma está toda fuera de sí, que no caigan  
Las hojas quemadas,  
Que no me llame el pájaro.

Podía sugerir esto que el vacío nos lleva al puro ser; prefiero un juicio más modesto; que en él obtenemos miradas sobre el ser, un barrunto de que *hay* un camino que nos lleva al puro ser, aunque ninguno de nosotros anda muy lejos por él. La concentración en los espacios entre las palabras, los intervalos, las pausas en la vida, proporcionan el toque del éxtasis. Pero viene el momento de formular eso en palabras y la «nada» se convierte en algo. Explicablemente uno está atento a cualquier mensaje que puede formularse en palabras en momentos como éstos, y uno no tiene necesidad de inquietarse mucho por su origen. Puede pensarse que viene del yo más profundo, o de diversas autosugestiones que ocurren, o del contacto con el ser del universo. Este último se puede experimentar como una mirada de Dios, suponiendo que a Dios se le conciba como el fundamento del ser y del sentido del universo. En este punto yo pienso, como he pensado muchas veces a lo largo de esta sección, siguiendo la advertencia de Wittgenstein: «De lo que no podamos hablar, mejor es guardar silencio»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Ibid., p. 72

<sup>14</sup> En LOUIS UNTERMAYER, *A Treasury of Great Poems* (New York, Simon and Schuster, 1955), p. 116

<sup>15</sup> WITTGENSTEIN, *o.c.*, p. 74.

## CAPITULO 10

### El vértigo de la libertad

*Yo te digo: hay que albergar al caos si quieres dar nacimiento a una estrella danzarina.*

FREDERICK NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*

*Angustia eterna es la suerte de un hombre libre*

JAMES TRUSLOW ADAMS

*La angustia es el vértigo de la libertad<sup>1</sup>.*

SOREN KIERKEGAARD

Dado que la libertad personal es una aventura por caminos que nunca antes hemos recorrido, no podemos nunca saber de antemano cómo resultará la aventura. Saltamos al futuro. ¿Dónde echaremos el ancla? En alas de la libertad experimentamos una cierta desorientación, una sensación de vértigo y de miedo. El vértigo afecta a todo el cuerpo, no igualmente a la mente; puede sentirse en el estómago y también en las piernas. Advirtamos que el vértigo puede ser en parte placentero, como cuando uno es llevado dando giros por un deslizador rodante, y en parte doloroso, como ocurre en las primeras etapas del pánico. Todos estos sentimientos, desvanecimiento, vértigo, desorientación, miedo, son expresiones de angustia que acompañan a la libertad como su sombra.

Algunas veces un paciente en la terapia quiere sonreír en son de broma y dice: «Cuando me pongo furioso con usted pienso que me iba mejor quedando neurótico; entonces podría yo marchar por el filo de un surco». Digo «de broma», porque si él realmente dijera eso de veras, no estaría en la terapia, pues el fin de la terapia es precisamente sacarle a uno de los rígidos surcos de sus estrechas y compulsivas

<sup>1</sup> Todas estas emociones, asombro, miedo, temor, pavor, encierran angustia.



tendencias que flanquean la libertad. Esto da a la persona una sensación de liberación. Pero es una libertad que trae consigo angustia.

La angustia está potencialmente presente siempre que somos libres. La libertad está orientada a la angustia y la angustia a la libertad. «La angustia es la realidad de la libertad como una potencialidad antes que esta libertad se haya realizado», dice Kierkegaard. Porque libertad es posibilidad, y ¿quién es para predecir cuál puede ser el resultado final de cualquier posibilidad?

El Gran Inquisidor de Dostoiévski vio esto claramente: «No ha habido jamás cosa más insoportable para un hombre y para una sociedad que la libertad. Ninguna mayor angustia atormenta al hombre que la de encontrar rápidamente alguien a quien alargar el regalo de la libertad con la que la infortunada creatura ha nacido». La libertad es un peso, porque trae angustia en su estela; el Gran Inquisidor quiso proteger a su pueblo contra los paralizantes aspectos de la angustia robándole sus aspectos positivos, sobre todo la libertad. Exigiendo la renuncia a la libertad, les privó de los estímulos para inventar nuevas formas, nuevos estilos, nuevas ideas, en una palabra, nuevas posibilidades. Ahora bien, como él insistió, hombres y mujeres son «criaturas viles y débiles», «esclavos por naturaleza», «ruines criaturas». Desde luego es lógico. Si quitas la libertad, haces de un pueblo los bajos, débiles y viles esclavos que pinta el Gran Inquisidor.

Es conveniente retener el hecho de que la angustia, como el vértigo, puede ser juntamente constructiva y destructiva. En el lado positivo constructivo está su poder estimulante; de energía y gusto; la angustia es un maestro que, como lo llevamos dentro, nunca puede ser evitado. La angustia ilumina experiencias que de otro modo las hubiéramos pasado por alto. Alfred Adler solía decir que la civilización es el resultado de la angustia por el hecho de que los hombres de las cavernas se vieron forzados a descubrir el pensamiento para hacer frente al tigre de dientes de sable, al bisonte y a otros animales, más fuertes que ellos en dientes y garras y que hubieran extinguido la raza.

La angustia que viene con la excesiva libertad puede también ser destructiva por el hecho de que puede paralizarnos, aislarnos, llevarnos al pánico; y reprimida puede acarrear dolencias cardíacas y otras enfermedades psicosomáticas. Estos dos aspectos de la angustia ofrecen un paralelo con lo que Hans Selye llama tensiones constructivas y destructivas. Toda persona ha de soportar tensiones constructivas si vive su vida con un cierto sentido de aventura; pero el estrés destructivo es la tensión excesiva, como la vemos en los modernos trabajos en cadena, que pueden romper el ser humano en piezas. Por esto la libertad personal es fascinante y la más preciada de todas las cualidades humanas. Pero por ser inseparable de la angustia es peligrosa e increíblemente temible al mismo tiempo.

## 1. Angustia y pausa

En el capítulo precedente hemos visto al espectro de la angustia abriéndose paso en el cuadro una y otra vez. La pausa es el momento en que la persona es más vulnerable a la angustia. Es el momento trémulo en que pesamos posibles decisiones, en que miramos hacia adelante con admiración y con amor, o con temor o miedo de equivocarnos. La pausa es el momento de abrirnos, y en ese abrirnos reside nuestra vulnerabilidad a la angustia.

Cuando hablábamos de «escuchar el silencio», notamos cómo mucha gente huye de este silencio por razón de la angustia que lleva consigo el silencio. Buscan siempre la compañía de algún ruido de la TV o de la radio, hasta el extremo de llevarse consigo esos aparatos sonoros portátiles por las calles y por lo que fue otro tiempo la «paz» de los parques. John Lilly descubrió en sus experimentos en los que el individuo flotaba alejado de todo estímulo, que el silencio, con su total libertad, produce en muchos más angustia de la que pueden soportar. ¿Quién sabe qué engendro de mal puede emerger del silencio completo? ¿Dónde quedan nuestros lazos familiares? A los miembros del auditorio de John Cage en su famoso «concierto del silencio» se les requirió que asimilaran conscientemente cada uno su propia angustia. No hubo música para ellos capaz de hacerles hacer esto. La gente tiembla con una «mansa desesperación», que les asalta cuando entran en el silencio completo, temiendo que van a perder todos sus caminos para orientarse.

En nuestra sociedad tecnológica nos estamos acercando a períodos más y más largos de ocio, en una jubilación adelantada, por ejemplo, y ligeramente saludamos con gozo ese ocio de mañana. Pero nos roe al mismo tiempo un curioso temor de algo que no se ajusta. ¿Qué hacer con todo ese tiempo libre, con ese implanificado e improgramado espacio vacío? ¿No pende ante nosotros, ¡oh paradoja de paradojas! como una gran amenaza, la amenaza del vacío, más que la gran merced que estábamos buscando? ¿Se evaporarán nuestras capacidades como un barbecho en descanso? ¿Perderemos todo nuestro poder? ¿Seremos borrados como en un sueño de aquí a media centuria, como Rip Van Winkle? ¿Perderemos la conciencia de nosotros mismos si no hay nadie que llame a la puerta? En sus adentros muchos miran la libertad como un reducirse a la nada. Y nosotros, en nuestra posibilidad no entrabada, ¿nos convertiremos en algo «no-cosa»?

Esta es una real e inmediata fuente de angustia tapada y no aceptada, pero que de hecho generalmente existe. Una libertad carente de forma, una libertad inestructurada, sin las limitaciones del destino, deja al ser humano inerte. En semejantes tiempos las «pausas» lo invaden todo. La gente no sabe qué hacer y claman por algo o alguien que les organice. De ahí el juego *organizado* y el ocio *planificado*, lo que no deja de ser una contradicción *in terminis*. Lanzados a sus propios recursos la gente se encuentra a sí misma en bancarrota, porque han andado mucho con el hábito de ignorar sus pausas.

Consideramos lo que ilustraba, en el último capítulo, el caso del profesor que da su lección y recibe sugerencias y puntos de vista de su auditorio. Supongamos que en esos milisegundos de pausa ninguna idea se le ocurre. Con angustia por esta posibilidad, algunos profesores optan por escribir su lección palabra por palabra, y entonces pueden caer en la página impresa, sin mirar a las sugerencias ocurrentes, o por la falta de ellas por parte de los oyentes.

Pero al hacer simplemente leído su discurso, el profesor ha perdido su oportunidad para la libertad, para el descubrimiento de nuevas ideas, para la aventura de explorar nuevas fronteras, para la temeraria emoción de lo desconocido. Así se escoge seguridad en vez de libertad, como tan apasionadamente lo conminó el Gran Inquisidor. Pero una tal elección se cobra su alto precio en la auto-conciencia, en la tensión de vida y en la pérdida de la libertad.

A veces la angustia que acompaña a la libertad se entremezcla y confunde con la excitación. En una ocasión, esperando a la que sólo ligeramente conocía y que iba a ser mi huésped en mi casa de campo por tres días, sentí la excitación que

viene siempre con la anticipación del encuentro con una nueva persona. Pero esta excitación se fundió, en movimientos encontrados, con la pregunta angustiosa que me vino cuando me dije para mis adentros: ¿qué hacen dos personas enjauladas en una casa tan pequeña por tan largo tiempo? ¿Resultará la intimidad aburrida o medrosa? De modo que apunté las siguientes notas:

¿Cuándo la excitación, es decir, el lado constructivo de la angustia que libra a la vida de ser aburrida y nos mantiene espontáneos, animosos y vivos, lleva a una angustia destructiva, que corta nuestra espontaneidad, paraliza y bloquea nuestra libertad? La excitación, cuyo riesgo da placer, nos insufla el espíritu de la caza, nos mantiene en forma. Tiene un claro valor supervital. Dura la excitación tanto cuanto dura la sensación de que yo puedo. Puedo con ello experimentar una cierta sensación de autonomía. Es destructiva cuando no puedo eso. Así, mientras podemos experimentar el «Yo puedo» y el «Yo quiero», permanecemos abiertos, tenemos la experiencia de la libertad, conservamos la fuerza requerida para experimentar nuevas posibilidades.

¿Ocurre esta angustia siempre que ejercitamos la libertad? La respuesta depende mucho del modo como cada uno ve la vida. Si seguimos a Martin Heidegger y a Paul Tillich, que conciben la vida como una continua tensión dialéctica entre el ser y el no-ser, cada uno de nosotros, comprometido en cada aliento en preservar el propio ser contra la amenaza de la nada, entonces hemos de responder: «Sí». Yo prefiero, en todo caso, mantener la cuestión en el nivel de la conciencia. Quiero decir que habría que asentar que, admitiendo siempre un género de acompañamiento del vértigo con la libertad, nosotros, los seres humanos, podemos no ser conscientes de ello puesto que se dan diferentes momentos en los que reprimimos temporalmente ese vértigo o simplemente lo negamos.

## 2. Angustia y descubrimiento

Recordemos también lo escrito en el capítulo 5, que la angustia se apoderó de mí como una ola gigante cuando ejercité la libertad, y vine a dar en la idea de que el determinismo da nacimiento a la libertad y viceversa. La angustia me vino en la figura de la persona que yo he identificado como mi «enemigo-amigo», una suerte de diablo imaginario. Es la angustia que sobreviene, con varia intensidad, siempre que alguien salta al campo de nuevas posibilidades, siempre que se mueve hacia el área de nuevas ideas o nuevas creaciones en música, o hacia un nuevo estilo en el arte. Esto aflora en pensamientos como éstos: «¡Ah! He aquí una nueva concepción; nadie pintó antes un cuadro como éste». Entonces asalta el sentimiento: «¿Qué necesidad tengo yo de arriesgarme tan lejos?». Y me represento todos los peligros que trae el aventurarme en esa tierra de nadie. En esas situaciones la persona se encuentra jurándose a sí misma quedarse quieta, no excitarse demasiado, cuando el excitarse, que es igual a estar inspirado, es justamente lo que en su más profundo nivel desea.

Libertad y angustia son las dos caras de la moneda; no se da nunca la una sin la otra. La angustia es parte y parcela de la excitación y entusiasmo que acompaña al nacimiento de una nueva idea, de una nueva concepción que, tal como nosotros la pensamos, nadie jamás la ha pensado antes. Esta angustia o «miedo», si queremos servirnos de la traducción que hace Lowrie de *angst*, es una función de la libertad

de la imaginación que hemos de poner en juego para conseguir una idea nueva de especial relevancia. El miedo va con la posibilidad nueva y con el riesgo que todo salto comporta.

Podríamos, como los científicos desintegran al átomo, irrumpir en un nuevo mundo en el que los postes indicadores, por los que nos hemos orientado otras veces, han desaparecido. De ahí la sensación de alienación y de aturdimiento, e incluso la experiencia de una intensa soledad humana que tal ruptura trae consigo. Me han dicho que cuando los científicos se protegían detrás de la barrera de cristal cerca de Los Alamos y contemplaron la primera explosión atómica, las caras de muchos se pusieron blancas. Uno gritó: «Dios mío, ¿qué hemos hecho?».

Hay una explicación racional de esta angustia. Hemos de pensar que la angustia viene, no de la posibilidad de que la nueva idea o descubrimiento pueda ser malo o inútil (puede esto entonces simplemente ser descartado), sino de la misma posibilidad de que esto pueda ser *verdadero*, como ocurrió, por ejemplo, con la fisión del átomo, o con las ideas nuevas de Beethoven sobre la armonía. Los colegas de uno, los profesores de la propia universidad se verán precisados a cambiar sus puntos de vista, incluso, queriéndolo Dios, a revisar sus notas de las lecciones. Esto supone zozobra que fue muy grande en verdad en la explosión del átomo. O, si uno es Copérnico con la nueva teoría de que la tierra se mueve alrededor del sol, o, si es Karl Marx, con la interpretación radicalmente nueva de la vida económica de la humanidad, el alboroto que acompaña la sacudida de los cimientos será mucho más catastrófico.

Si los ejemplos aducidos son de grandes hombres, vamos a ilustrarlo con algo que experimentamos todos, bien que en grado menor. Todo ser humano experimenta esa angustia cuando ejercita la libertad para moverse en la tierra de nadie de la posibilidad. Podemos escapar de la angustia sólo si no nos aventuramos, haciendo entrega de nuestra libertad. Estoy convencido de que mucha gente nunca llega a tener conciencia de sus ideas altamente creativas, porque sus inspiraciones están bloqueadas por esa angustia antes de que las ideas lleguen al nivel de la conciencia.

Está difusa en la sociedad una propensión al conformismo. Una función de todo grupo o sistema social, como ha apuntado Hannah Arendt, es preservar la homeóstasis, mantener al pueblo en sus posiciones habituales. El riesgo de la libertad para el grupo consiste exactamente en que el inconformista perturba la homeóstasis, emplea su libertad para destruir los caminos probados y verdaderos. Sócrates fue condenado a beber la cicuta, porque, así lo sentían los buenos ciudadanos de Atenas, enseñaba otros *dáimones* a la juventud ateniense. Jesús fue crucificado en su día porque molestó a los que sostenían la religión establecida. Juana de Arco oyó voces y fue quemada en la hoguera. Estos ejemplos extremos son de personas cuya sideas vinieron a ser después piedras angulares de nuestra civilización. Pero estos hechos no hacen más que confirmar mis puntos de vista. Las personas cuyas ideas e intuiciones son demasiado perturbadoras, que soportan mucho de la angustia que acompaña a la libertad, son llevadas a la muerte por su propia generación que siente la amenaza causada por el terremoto de las nuevas ideas. Pero son veneradas por las siguientes generaciones, cuando sus ideas han cristalizado en dogmas de la nueva edad y está excluida la posibilidad de que las figuras muertas se levanten de sus silenciosos sepulcros a perturbar de nuevo la paz.

El prototipo de la persona que produce algo nuevo se ha fijado en Prometeo, quien creó el fuego, o, como lo presenta el mito, lo robó a los dioses y se lo dio

al linaje humano al principio de la civilización. No es para envidiar su castigo por los dioses, encadenado a un saliente del monte, donde un águila le come todo el día el hígado. Por la noche le vuelve a crecer y el mismo espantoso proceso comienza de nuevo y se prosigue todo el día siguiente. Esta agonía se puede describir como una forma grave de la angustia que acompaña su gran desafío, lo que fue una expresión de la libertad de Prometeo.

El rechazo del vértigo de la libertad está expresado en la frase «pura espontaneidad». Porque nadie puede pretender esto sin sucumbir a las terribles implicaciones de la libertad. Aun John Lilly, en su experiencia de la «pura espontaneidad», en su cámara desprovista de todo género de estímulos, describe los grandes peligros de allá dentro y su gran angustia en su experiencia, como suspendido de un hilo, el hilo del no-ser, de la muerte. Uno puede envidiar a sus colegas que proclaman moverse en la pura espontaneidad y parecen estar siempre en perpetuo «alto». Sí, podemos envidiarlos, pero no los amamos por esto. Los amamos por su vulnerabilidad, la que implica que ellos aceptan y hacen suyo el vértigo de su libertad, el destino que siempre acecha a su libertad.

La leyenda de Icaro ofrece el cuadro de un joven que rehusa aceptar el vértigo, o la angustia, de la libertad. Icaro tuvo aquel día que experimentar la sensación de una gran aventura, de ser el primero que puede volar a lo «alto» y gustar el éxtasis, la pura libertad de las cadenas de la tierra, sin límites algunos. Por eso un mediodía se sentía enteramente *sujeto*, no limitado ni por las distantes anchuras del firmamento. Podía organizar su universo como quisiera, vivir a su antojo y deseo brotado en su imaginación. Aquí, en verdad, era «pura espontaneidad». Ya no parte del mundo, ya no sujeto a las leyes de la tierra o a su destino, o a las exigencias de la sociedad. ¡Qué exaltación tuvo que haber en el pecho del joven! Un gran sueño se convirtió en realidad, una experiencia de plena libertad, pura espontaneidad al fin. No tener uno que preocuparse más que de sí mismo, excluido todo compromiso. Como los humanistas de anteriores décadas que insistieron en que no había mal ninguno que tuvieran que tomarse la molestia de considerar. La humanidad ha hecho tan grandes cosas en el pasado, ¿por qué no podremos superar todas y cada una de las dificultades en el futuro? Icaro permaneció tan espontáneo como un niño y se estrelló contra el mar para ahogarse, no como un joven, sino como un niño.

### 3. El profeta angustiado

El verdadero profeta experimenta la angustia que le viene de la libertad para penetrar en el futuro, para ver más allá de los límites dentro de los cuales ven los demás. Así Tiresias grita a Edipo

Qué horrible es conocer...  
 Cuando ningún bien se sigue del conocer...  
 ... Mi decir, para cualquier dirección que vaya,  
 No lo diré para no desplegar mi tristeza<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> SOPHOCLES, *Edipo Rey*, en *Dramas*, trad. de sir George Young (New York, Dutton).

Y de nuevo:

No quiero echar sobre mí el remordimiento.  
 Ni sobre ti. ¿Por qué investigas estas cosas?

Recordemos también que la profetisa Casandra en la antigua Micenas odió el papel de medium y odió el profetizar. Una manera de distinguir el verdadero profeta o santo del fanático o charlatán es ésta: el auténtico profeta sufre angustia por su papel y el charlatán no. Como los profetas del Antiguo Testamento, el auténtico no quiere ser profeta; hace todo lo que puede para declinar el oficio. Escaparían, si pudieran, por causa del vértigo y del temor que tan grande libertad conlleva. Jonás huyó incluso de Nínive y hubo de ser devuelto por una ballena para lanzar sus profecías.

La manera vulgar de alejar la angustia aneja a la libertad, en nuestra sociedad, es a base de alcohol y de droga. Cuando Peer Gynt, en el drama de Ibsen, oye pasar al populacho hablando y riendo de él, estando él oculto detrás de la maleza, se consuela a sí mismo:

Si tan sólo hubiera tenido yo un sueño de algo espantoso,  
 Si pudiera pasar inadvertido. Si tan sólo ellos me ignoraran,  
 Un trago sería lo mejor. Con ello la burla no me muerde.

Cierto, no muerde mucho si uno recurre a la lectura de un drama de Walter Scott; pero aquella es la manera más corriente de escapar a la angustia en nuestro ambiente cultural. En cierta ocasión Harry Stack Sullivan señaló que el licor era una necesidad en una civilización tecnológica como la nuestra para relajar a la gente después de un día complejo y obsesivo de trabajo. Prescindiendo de toda la verdad que pueda encerrarse en esta afirmación hecha probablemente por Sullivan en tono irónico, es obvio que el alcohol, ingerido para alejar la angustia, puede aligerar la mente y embotar la sensibilidad. Pero el beber para escapar de la angustia es como atarle a uno una rueda de molino; al día siguiente la angustia crece y el trago tiene que crecer también, y así adelante hasta que la Asociación de Alcohólicos Anónimos cuenta con un nuevo miembro. La sobredosis de alcohol acaba con nuestra libertad de imaginar, de reflexionar, de descubrir alguna posibilidad que nos hubiera ayudado, ante todo, a dar cuenta de la angustia.

Durante uno de los pasados años hubo 500 millones de recetas de Valium prescritas en Estados Unidos, una por cada cinco personas en el país. Además hay el Librium, el Equanil, el Miltown, y una larga lista de drogas similares, cuya principal finalidad es bloquear los sentimientos de angustia y consiguiente depresión. Estas drogas, naturalmente, tienen también aplicaciones positivas, especialmente con gente enferma, cuya angustia sube de punto hasta alturas paralizantes y que no pueden entonces comunicarse adecuadamente con otros o con un terapeuta. En este sentido las drogas tranquilizantes pueden por tiempos promover la libertad. Pueden aliviar la angustia lo bastante como para que la persona pueda ver posibilidades reales en su vida.

Pero servirse de las drogas como de maleta, igual que del alcohol, puede convertirse en un camino para bloquear la libertad y la posibilidad, un modo de convertirse en insensible robot, cegando la sensibilidad necesaria para estar abierto



a las posibilidades. Entonces la libertad personal se evapora. Uno hace entrega del juego fino de la imaginación; hace entrega de la inspiración que proviene del entrecruce de la exaltación y de la tristeza, del éxtasis y del dolor, «de la alegría y de la pena», en términos de Blake<sup>3</sup>. El ser humano se aproxima entonces a una computadora insensible que se limita simplemente a recitar sus respuestas programadas.

#### 4. El dogmatismo como miedo a la libertad

Como voy a atacar en esta sección ciertas formas llamadas científicas en psicología, quiero dejar claro en el comienzo que yo no soy en absoluto anticientífico. Permítame el lector citar del libro editado por el prestigioso profesor e investigador de psicología en la universidad de Yale, Irvin Child:

«... Considerad, por ejemplo, dos libros escritos por psicólogos, que han sido recientemente *bestseller* para el público americano: Rollo May, *Amor y Voluntad*, y B.F. Skinner, *Más allá de la libertad y de la dignidad*. La gente que ha estudiado psicología sospecho que coloca el libro de Skinner muy decididamente dentro de la tradición científica de la psicología, y el de May lo haría con dificultad<sup>4</sup>.

Con todo, el libro de Skinner me parece conectado con la tradición científica sólo en un sentido personal por haber sido escrito por un psicólogo que es un muy distinguido líder del análisis experimental del comportamiento animal. Lo que el libro de Skinner tiene que decir sobre los seres humanos, y es el tema del libro, me parece a mí estar más dentro de la tradición filosófica o religiosa que de la científica. Me parece una expresión de las valoraciones y creencias personales del autor, establecidas con seguridad papal, sostenidas principalmente con disparatadas extrapolaciones de ratas y palomas al hombre, casi sin entablar contacto con el gran cuerpo actual de investigación psicológica sobre el hombre, que puede presentarse como un cuadro bien diferente del trazado por Skinner. El libro de May, por otro lado, ha sido elaborado a partir de sus años de experiencias clínicas con pacientes y las de otros muchos psicólogos y psiquiatras. Arranca de la unión de hipótesis y observación, refleja modestia sobre el saber del autor y tiene en cuenta las novedades que se producirán en el futuro del conocimiento. Todo esto me parece mucho más en armonía con el espíritu de la ciencia y con las ideas que al presente se tienen sobre los métodos más útiles en la investigación científica en el campo de la psicología humana».

El prototipo de la tendencia en psicología a negar sus propios límites, en las dos últimas décadas, fue B. F. Skinner. Yo cuento a Fred Skinner entre mis amigos, pero esto no impide mi decidida oposición a sus puntos de vista en los debates que hemos sostenido al aire libre y en el ámbito del *college*. Skinner ha llevado a cabo numerosas contribuciones constructivas a la psicología animal y a la teoría edu-

<sup>3</sup> De una frase del poema de William Blake:

Gozo y dolor

Gozo y dolor

Si llegamos con seguridad a saber esto,

Iremos salvos a través del mundo.

<sup>4</sup> IRVING CHILD, *Humanistic Psychology and the Research Tradition: Their Several Virtues* (New York, Wiley, 1973), p. 176.

cacional, que todos apreciamos. Pero se ha negado a admitir los límites propios de la psicología, lo que significa, en mi terminología, destino, y ha alargado su teoría hasta comprender en ella, dentro de otras disciplinas, la filosofía, la sociología, la criminología y la salud mental. Su obra es un pasmoso ejemplo de *hybris* en psicología (hemos definido la *hybris* como un negarse a reconocer el destino). Es verdad que en la concepción de Skinner la psicología parece no tener límites de ningún género.

La popularidad de su libro *Más allá de la libertad y de la dignidad* da testimonio del gran número de gente que está clamando por que se le diga que la libertad es una ilusión y que no vale ya entristecerse por ello. Skinner capitaliza con cierto aire de venganza los extendidos sentimientos de impotencia y desesperación que subyacen a la angustia de nuestro tiempo; y tranquiliza a la gente con la idea de que la responsabilidad personal está *démodée*, y que no tienen que inquietar sus conciencias, si es que ha quedado alguna, por ello. Hemos de volver sobre el fenómeno de ese libro para registrar ciertos problemas, hasta ahora no examinados, sobre la libertad personal.

Skinner arguye que tenemos que desarrollar una tecnología del comportamiento. Nuestra fe en la libertad y en la dignidad humana le cierran el paso. Esa nueva tecnología, escribe:

«... no resolverá, sin embargo, nuestros problemas mientras no suplante eso las concepciones precientíficas tradicionales, y éstas están fuertemente atrincheradas. La libertad y la dignidad ilustran la dificultad. Son posesiones del hombre autónomo de la teoría tradicional y son esenciales para los comportamientos en los que una persona se considera responsable de su conducta y a ella se atribuyen sus obras. Un análisis científico atribuye ambas cosas, responsabilidad y obras, al ambiente»<sup>5</sup>.

Seríamos los últimos en argüir que el ambiente no influye, en considerable medida, en el desarrollo de la persona. En verdad, argüiríamos que el ambiente ejerce un influjo más variado del que le atribuye Skinner; cualquiera en psicoanálisis sabe que el ambiente es importante aun en niveles inconscientes y en los sueños. Toda interpretación que deja fuera el ambiente, en el que se sostiene que *sólo* las potencias interiores tienen importancia, es igualmente equivocada. Pero hay otros aspectos en el sistema de Skinner referentes a la responsabilidad y libertad, que nos interesan ahora.

Una y otra vez ataca Skinner la creencia tradicional de que un hombre «puede ser responsable de lo que hace»<sup>6</sup>. Un análisis científico traslada tanto el crédito como el descrédito, al ambiente<sup>7</sup>. «Los que escriben en favor de la libertad y de la dignidad», sea cual sea su significado, no pueden aceptar el hecho de que todo control es ejercido por el ambiente, ni pasar al «intento de tener mejores ambientes más bien que mejores hombres»<sup>8</sup>.

Estaríamos de acuerdo con Skinner en que todos los individuos teóricamente deberían esforzarse (usaríamos el vocablo prohibido por Skinner y llamaríamos a

<sup>5</sup> B. F. SKINNER, *Beyond Freedom and Dignity* (New York, Knopf, 1971), p. 22. Pero ¿cómo puede el «ambiente» ser «responsable»? Falla la lógica.

<sup>6</sup> SKINNER, *o.c.*, p. 17.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 77.

esto asumir su *responsabilidad*), en corregir los maleficios del ambiente, a saber, en las escuelas de niños (en lo que Skinner nos ha ayudado grandemente), en los barrios pobres, en las callejas, etc. En verdad, yo creo, claramente, sólo en apariencia en contra de Skinner, que hay tiempos en los que habríamos de pasar al «intento de crear los mejores ambientes» en franca rebelión contra las crueles e injustas leyes de nuestra sociedad.

Pero dime, ¿de qué está compuesto el ambiente sino de seres humanos como tú y como yo? Y ahora, ¿puede un ambiente ser responsable? En verdad, cuando una sociedad está formada se desarrolla en ella un grupo de fuerza que trabaja por el conformismo; mantener a la gente en línea es una de las funciones del grupo, según hemos dicho. Pero si hacemos entrega de nuestra responsabilidad personal, ¿qué brazo de palanca, qué fuerza tenemos contra esa fuerza del grupo? Uno tiene la impresión, cuando lee a Skinner, de que el ambiente es una forma santa hecha en el cielo y superimpuesta a nosotros los mortales por algún dios o semidios. Está completamente ausente la sabiduría en la observación de Pogo: «Hemos hallado al enemigo, y ése somos nosotros».

Skinner acumula desprecio y burla contra el «mítico hombre autónomo» que «está en posesión de poderes milagrosos»<sup>9</sup>.

«Un análisis científico de la conducta desposee al hombre autónomo y cambia el control que se decía que ejerce él sobre el ambiente... Por eso tiene que ser controlado por el mundo en torno, y en ancha medida por otros hombres»<sup>10</sup>.

De nuevo, ¿qué género de ingeniería psíquica es esa que «cambia el control... sobre el ambiente», sostiene que el mundo en torno ejerce el control, y que éste consiste «en ancha medida en los otros hombres»? Esto me parece a mí falta de la lógica que tenemos derecho a esperar de los «ingenieros de la conducta», uno de los cuales aspira Skinner a ser. Esto suena como estas líneas de Goethe:

... porque el incompetente para regir  
Su propio interno yo, está demasiado dispuesto  
A guiar la voluntad del vecino, justamente como le mueve su altiva mente.

Así pues, la afirmación de Skinner delata una básica confusión de valores en su sistema. ¿Hacia *qué* valores se está moviendo el ambiente para cambiarse? ¿Quiénes son los «otros hombres» que van a hacer el control? ¿Acaso Skinner mismo?

El problema es que ambas alternativas, responsabilizar al ambiente por todo, o ponerlo todo dentro de uno mismo, como acostumbra a hacer los seguidores del movimiento potencial-humano, son equivocadas. Ambas niegan la libertad. Los seres humanos tienen una tercera posibilidad; *pueden escoger el cuándo y el si han de recibir la influencia de la acción de los otros o si han de actuar ellos solos*. Cuando viajo en un avión de juguete sobre mí. Duermo un poco. Miro por la ventanilla y me entrego a ensueños. El piloto gobierna enteramente el éxito o el fracaso de mi vuelo. Pero cuando salgo del avión para dar una charla en el *college*

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 86.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 196.

o en la Universidad, apuesto por la alternativa contraria. Trato de persuadir al auditorio, procuro llevar adelante mis puntos de vista; yo soy ahora reconocidamente el que controla. Lo que es importante es que cuando navego entre el ser controlado y ser yo el que controla, me encuentro en un nivel más profundo de libertad, la libertad de ser. En todo lo que yo conozco, este escoger entre controlar o ser controlado no se halla en las palomas ni en las ratas, lo que constituye la base de los estudios de Skinner.

No tendría mayor importancia si las ideas de Skinner sólo confundieran levemente a la gente sobre la psicología y la peculiar condición del ser humano. «Una de las cosas más tristes en psicología el día de hoy es que tantos de sus mejores cabezas tienen forzosamente que ocuparse en hacer frente a la jerga, al error y a la falsedad generada por la disciplina misma», escribe Joseph Adelson, profesor de psicología en la universidad de Michigan. El problema es que tanta gente está estos días en el filo del pánico y suspiran por alguna justificación para descargar su responsabilidad en algo fuera de ellos. Un evangelio simplista como el de Skinner atrae grandemente sus oídos, porque les promete una vía de salida y refuerza sus deseos de escapar de un mundo que de tal manera les frustra. El evangelio es particularmente seductor, porque Skinner está contra el pecado, está en contra de las cosas a las que habría de oponerse, tales como un control odioso y todo castigo aflictivo. *La gente «descarga» en el ambiente la propia responsabilidad que se hubiera necesitado si ellos influyeran en el ambiente.*

¿Qué diremos del estudiante de la escuela superior que se ve envuelto en problemas que no puede resolver, en el campo político y el económico, que lucha con las drogas y el alcoholismo y con todos los conflictos propios de la adolescencia? Oye entonces que carece de responsabilidad, que todo lo impone el ambiente, que la cuestión de la responsabilidad debería reservarse al campo e incumbencia de una ciencia e ingeniería impersonal. ¿Cómo va a experimentarse a sí mismo y a su vida? No hay que responsabilizar a Skinner de los problemas de la delincuencia juvenil, como drogas, crimen y violencia. A ningún hombre en particular se puede pedir que responda de las exigencias de la historia, cosa que es a todas luces obvia. Pero la gente joven difícilmente va a asumir la responsabilidad de sus actos o de sus vidas si se les está diciendo continuamente que son importantes, que toda la influencia es del ambiente. ¿Es sorprendente entonces que deserten de la vida, se hagan los «incomprometidos», vayan a filmes como *La naranja mecánica*, y musiten mientras tanto parafraseando a Shakespeare: ¡Oh, bravo nuevo mundo, que contiene tales robots!

Cuando yo leía a Skinner tuve inconfundible y apremiante como un fogonazo: ¡esto es lo «ya visto»! Como un golpe, el Gran Inquisidor! Cómo se parecen las palabras de estos dos señores. El Inquisidor dice: «Ahora, por primera vez, ha sido posible pensar en la felicidad del hombre, y nosotros vamos a organizar la felicidad del hombre universal». Skinner propone igualmente su sistema por amor a la humanidad. Cuando habla de su «tecnología cultural» también habla de la mayor felicidad del género humano como fin de su ingeniería. El paralelo es sorprendente.

El Gran Inquisidor establece: «Cambia [estas piedras] en pan y el género humano correrá tras ti como un rebaño, agradecido y obediente, aunque con temor siempre, no sea que retires tu mano y le niegues tu pan». Skinner hace esto con confituras y con otras formas de apoyo, pero la misma recompensa se da allí. El Inquisidor dice: «No existe crimen, no hay pecado». Skinner sostiene, como hemos

visto, que la responsabilidad se traslada al ambiente; el pueblo no necesita cárceles, sino más bien tratamiento médico, rehabilitación. Ambos hombres ponen énfasis en la *obediencia* como virtud cardinal. El Inquisidor afirma que «el hombre no busca tanto a Dios cuanto a lo milagroso», y enarbolaba el triunvirato, «misterio, milagro y autoridad». Semejantemente Skinner ofrece el milagro y la autoridad de la psicología, y de los conceptos de ciencia, arguyendo que éstos son racionales y claros. Como si no supiera que los conceptos científicos resultan ser hoy los más milagrosos y misteriosos.

Pero la gran similitud entre Skinner y el Gran Inquisidor está en que ambos miran la libertad como el enemigo capital. La única diferencia está en que Skinner va más allá que el Inquisidor; sostiene que la libertad no existe en absoluto, mientras el Inquisidor admite la realidad de la libertad, pero la mira como peligrosa para el pueblo a la larga. El Inquisidor parece tener conciencia de su miedo a la libertad. Por eso a Jesús, que sabe que predicará la libertad, lo encierra en la cárcel. Skinner no sólo no deja lugar a la libertad, sino que dogmatiza como un «papa», insistiendo en que no se da responsabilidad en el individuo, y con ello tampoco libertad. Este dogmatismo de Skinner puede muy bien ser expresión del *miedo a la libertad*, miedo del que el Inquisidor es consciente y Skinner no. El pensamiento de Skinner es un concertado esfuerzo por huir de la libertad y por dar razón y justificación de esa huida.

En una conferencia reciente sobre el behaviorismo y la ética humana, uno de los relatores, representante del behaviorismo skinneriano protestó, al principio de su disertación, que nunca había leído nada de filosofía y que no iba a entrar en ese terreno. Entonces proclamó que la libertad es una ilusión. Por mucho que podamos mirar nuestras acciones como libremente elegidas y realizadas, él podría demostrar fácilmente que todo nuestro comportamiento es el resultado de previos condicionamientos. Siguió señalando que el behaviorismo tiene ya el control del 80 % de todos los departamentos de psicología del país y que pronto lo tendrá de todos. Pero el resto de nosotros, él era bastante leal en avisarlo, haríamos bien en entrar en el bando de los behavioristas, puesto que lo que nosotros enseñábamos era irrelevante de todo punto. De otra forma quedaríamos sepultados y olvidados.

Inmediatamente algunos de nosotros le indicamos que la proposición: «La libertad es una ilusión» es una proposición filosófica, no psicológica. Nos resultó espeluznante que se hubiera jactado de no haber leído nada de filosofía si iba de hecho a hablar de filosofía. Ninguno de nosotros negaba el determinismo rectamente entendido.

El típico enigma está en lo siguiente: ¿cómo es que el behaviorismo, casi el único entre tantas corrientes de psicología, se produce tan dogmático, tan seguro de poseer toda la verdad? Dado sobre todo que hoy, cinco años después de aquella conferencia, el behaviorismo *no* es la corriente de psicología de mayor seguimiento. La ha reemplazado la psicología cognitiva. Nosotros, los no behavioristas, casi en su totalidad, nos sentimos dolidos por aquellas despectivas palabras mencionadas arriba. Este extraño dogmatismo, como lo apuntó Child, es la característica de Skinner, y explica, al parecer, que subsume él, bajo su psicología, muchas otras disciplinas como sociología, filosofía, religión y salud mental.

Dicho dogmatismo es reconocido incluso por algunos que fueron otro tiempo skinnerianos cuando vuelven la mirada al pasado, cuatro o cinco décadas atrás. Un behaviorista, Roger Ulrich escribe refiriéndose a aquel período: «No había nada

que no pudiéramos hacer si aplicábamos a ello nuestra conducta... la ciencia y el sacerdote de la ciencia lo podrían todo y cualquier cosa». Y continúa: «Nuestro jefe [Skinner] nos hizo conocer que podemos siempre marchar adelante y controlar todo el universo»<sup>11</sup>.

Esto naturalmente anula la libertad del individuo. No es casualidad que Skinner y sus cohortes defiendan tan determinísticamente que la libertad es una ilusión cuando ellos han hecho entrega de su propia libertad en gracia del dogmatismo.

¿Qué razones para tal *hybris* en una disciplina en la que sus miembros se precian de ser científicos? En plano psicoanalítico el dogmatismo se interpreta como un síntoma de que la persona realmente, en el inconsciente, duda de la verdad que externamente con tanta fuerza sostiene. Uno se hace más dogmático, como Pablo en el camino de Damasco, cuanto más duda de su propia «verdad» y más se acerca al punto de colapso. Así, a despecho de la insistencia de Skinner en que lo que penetra en el oído es irrelevante, el género de psicología que ha superado el behaviorismo es la psicología cognitiva, la psicología de lo que pasa en la mente.

Pero queremos sugerir una razón para explicar el dogmatismo del behaviorismo en un nivel diferente del psicoanalítico. Afirmamos que el behaviorismo dogmático es una huida del destino y una escapada del vértigo de la angustia que se da en la libertad. No puede ser una casualidad que el behaviorismo dominara la mitad de la centuria (de 1920 a 1970) que se enfrentó con grandes problemas sociales, como la fisión nuclear, los campos de concentración, la herencia de la Primera Guerra Mundial y el agónico sufrimiento de la segunda, el período que incluye «la era de la angustia», cuando la inflación y el desempleo sobrevienen al mismo tiempo, cuando se produce una crisis de energía, y así indefinidamente. A esta destartada edad se le ofreció un evangelio, promediándole escapar de la responsabilidad, de la confesión, y especialmente de un engoroso problema, el de la libertad. La certeza y la seguridad cabalgaban en la silla, pero era una falsa certeza y una falsa seguridad. En tal behaviorismo no queda lugar para la libertad de la incertidumbre.

Sólo esto puede explicar el hecho de que hubo gran parte de nuestra población que, no sólo sucumbió al ideal behaviorista, sino que cayó al mismo tiempo en el síntoma revelador, el dogmatismo. Yo creo que esta huida del destino comporta una repugnancia a hacerse visibles a sí mismo algunos aspectos de la vida, tales como la responsabilidad, los límites de la ciencia, y así otros que suponen en nosotros la comprensión de nuestro destino.

Se da un círculo vicioso en todo dogmatismo. La seguridad de una persona es sostenida por el dogmatismo, y el dogmatismo, a su vez, está sostenido por la seguridad.

En verdad, la angustia puede evitarse por tal dogmatismo, pero se acarrea graves sanciones. La persona refuerza la empalizada en torno a sí y a sus ideas; bloquea la angustia cortándose toda posibilidad y toda maniobra. La angustia escapa pero la persona queda prisionera de su propia empalizada. Así, por definición, se consume ahí la pérdida de la libertad; queda bloqueada la expansión incesante que caracteriza la libertad. Si desentrañáramos la coraza defensiva del dogmatismo, encontraríamos casi siempre una persona temblando, una persona encerrada dentro de los muros que ella misma se ha forjado.

<sup>11</sup> ROGER ULRICH, «Some Thoughts on Human Nature and Control», en *Journal of Humanistic Psychology* 19 (1979) 39.



Científico o religioso, el dogmático es una persona que teme en secreto que tenga que cristalizar sus creencias o que vengan éstas a evaporarse. Está temeroso de que, de pronto, una pausa vaya a resultar una pérdida de su «verdad», y se vea entonces lanzado al pánico. Teme que su verdad vaya a diluirse si no construye en torno a ella una firme empalizada.

La observación de Yeats de que «hay verdades que las incorporamos, pero no las conocemos», que cubre una gran parte de nuestra experiencia, es totalmente ignorada por nuestro dogmático. El sabe todo, tiene para todo respuesta; no hay cuestión que le haga reflexionar. Semejantes personas se hacen inaguantables, precisamente porque les falta libertad y verdad en lo que dicen o sostienen. En formas extremas y en términos clínicos estas personas se vuelven impulsivo-obsesivas.

Esto tiene mucho que ver con la libertad. Porque libertad es liberación de todo dogma. Libertad es capacidad de ensanchar nuestras teorías, de mirar por encima de nosotros mismos para descubrir nuevas posibilidades. Libertad significa que podemos ver la verdad en sus varias formas, las del Occidente, las del Este, unas las de la tecnología, otras las de la intuición. La sola existencia de varias teorías y nuestra dependencia respecto de ellas, está del lado de la libertad. En ello estamos dando realidad a la meta de la inteligencia madura, como se dice y se repite que pronunció Alfred North Whitehead, a saber, que está en nuestra mano mantener en la mente dos pensamientos opuestos sin destruir el uno al otro. Así se acepta la inevitable incertidumbre de la vida humana como nuestro destino, del que no huimos.

Las sombras proyectadas sobre el muro en el mito de la caverna de Platón están, por un trecho, separadas de la realidad, pero con sólo saber que son *sombras* nos salvamos de los embates del dogmatismo. Y saber que vivimos en una caverna puede transformar nuestra imaginación desatada en una nueva libertad. Este afrontamiento del destino nos deja libres para experimentar un cambio de rumbo en el terreno de la posibilidad. Podemos hallar nuevas formas, nuevas vías de confrontar entre sí nuevos estilos de vida.

## CAPITULO 11

### Libertad y destino en enfermedad y en salud

*De mis mismas cadenas yo me hice amigos,  
Una larga comunión tiende  
A hacernos lo que somos; sí,  
Yo recobro mi libertad con una mirada,*

GEORGE GORDON, LORD BYRON, *El prisionero de Chillon*

*Pero no habremos entendido nada de la enfermedad, mientras no hayamos advertido su extraño parecido con la guerra y con el amor, sus compromisos, sus fiestas, sus exacciones, aquella extraña y única amalgama resultante de la mezcla de temperamento y enfermedad.*

MARGARIT YOURCENAR, *Memoirs of Hadrian*

La mayor parte de la gente admite que la enfermedad y las indisposiciones del cuerpo están bajo el dominio del destino. Lo más socorrido ante un achaque es mirarlo como una «mala suerte» y una enfermedad como un «irrevocable hado». El mismo lenguaje traduce esta actitud. «Caemos» enfermos, como si el proceso fuera tan fatal como la gravedad. «Cogemos» un microbio, como si fuera ello una casualidad. Somos «víctimas» del cáncer. «Nos ponemos enfermos» (en vez de enfermamos), y acudimos al médico para «ser curados». Y todo lo que podemos hacer es ser «pacientes» mientras el médico nos trata. Todas estas palabras y frases están en la voz pasiva. Aceptamos que estamos bajo el imperio de un cierto hado frente al cual nada podemos. Se tiene por buen paciente el que es dócil y coopera con el médico, el que se pone enteramente en las manos del doctor. Nuestros conscientes yos parece que quedan fuera de juego, manteniéndose allí como esclavos en la cancha, mientras su suerte es decidida por fuerzas mayores que ellos.

Esta actitud ante la enfermedad nos recuerda la afirmación hecha por el Gran Inquisidor de que «con ninguna otra mayor ansia es atormentado el hombre que con la de encontrarse de pronto con alguien a quien hacerle el regalo de la libertad

con la cual la malhadada creatura ha nacido». Esta actitud desgraciadamente es fomentada por algunos desaconsejados médicos, con la ilusión de que con ella se hace más fácil su oficio. Eso mismo ocurre en psicoterapia. El que sigue es literalmente un coloquio de un médico con un paciente que vino a su clínica sufriendo de depresión:

PACIENTE: *¿Cómo me las arreglo con mis problemas?*

MEDICO: *No inquiete sobre la fuente de sus trastornos. Deje esto a nosotros los doctores. Nosotros le guiaremos y conduciremos durante la crisis... Cualquiera que sea el proceso patológico... nosotros le curaremos.*

Encuentro que esta actitud trabaja más en contra de la salud que en favor de ella. Mi convicción la expresa por su parte el profesor Eli Ginzberg: «Ningún adelanto en el sistema de cuidado de la salud será eficaz si el interesado no asume la responsabilidad de su propio bienestar»<sup>1</sup>. René Dubos concuerda: «La recuperación depende de la movilización de los mecanismos de resistencia a la enfermedad del paciente»<sup>2</sup>. Dubos recalca una y otra vez la *vis medicatrix naturae*<sup>3</sup>, el poder curativo de la naturaleza<sup>4</sup>. Esto quiere decir que, lejos de robarnos toda nuestra libertad, el destino se manifiesta a sí mismo a través de la naturaleza con una fuerza positiva que está a nuestra disposición, pero sólo cuando afirmamos nuestra libertad afrontándole a él.

### 1. Medicina occidental y gran revolución

De los incontables estudios empíricos que apoyan esto citaré un artículo del *Journal of the American Medical Association*, que fue reseñado en la prensa diaria con esta cabecera: «Los pacientes complacientes mueren antes». Era un estudio sobre dos grupos de mujeres enfermas de cáncer de mama en su fase final. «Las que se resistían combatiendo sobrevivían más largo tiempo que las complacientes»<sup>5</sup>, era la conclusión. Las que sobrevivían largo tiempo eran, tomadas en su conjunto, más angustiadas, deprimidas, hostiles, rebeldes, respecto de la enfermedad que

<sup>1</sup> Citado en NORMAN COUSINS, *Anatomy of an Illness* (New York, Norton, 1979), p. 22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>4</sup> Cuando hube de guardar cama durante años a causa de mi tuberculosis antes de que se descubriera el medicamento para el tratamiento de esta enfermedad, hice un parecido y muy importante descubrimiento. Todo el tiempo que me entregaba a los médicos tratando de seguirlos puntualmente en lo que atañía al ejercicio y al descanso, no notaba en mí ninguna mejoría. Pero cuando me percaté de que los bacilos estaban en mí, no los doctores, y que éstos sabían poco de mi enfermedad (cosa que eran ellos los primeros en admitir), comprendí que me tocaba a mí tomar la responsabilidad de mi curación. Esto significaba experimentar más angustia personal y más sentimientos de culpa, dado que tenía que reconocer que mi anterior comportamiento era en primer plano la causa capital de verme abajo con mi enfermedad. Pero el admitir esto fue sin duda un salto hacia mi salud. Entonces me tracé un programa para mí mismo. Aprendí a oír a mi cuerpo, a descansar cuando necesitaba descansar, a hacer ejercicio cuando me encontraba con fuerzas para hacerlo. Aprendí a emplear, rectamente, la voz activa de la palabra que se refiere a la enfermedad; «nos curamos», en vez de «nos curan». Entonces comencé a estar mejor. Afrontar directamente mi destino aumentó mi libertad hasta sentirme de nuevo sano.

<sup>5</sup> LEONARD R. DEROGATIS, «Psychological Coping Mechanisms and Survival Time in Metastatic Breast Cancer», *JAMA* 242 (1979).

aquellas que sucumbían más de prisa. Las mujeres combativas semejaban una postura de combate más que un papel de víctimas, sin esperanza. «Caían luchando», escribió el Dr. Derogatis que realizó el estudio. «Las mujeres que sobrevivían más largamente poseían mecanismos para exteriorizar sus conflictos, sus temores y rabias contra la enfermedad. Más exigentes para con sus médicos, menos satisfechas con el tratamiento, podrían ser tenidas como menos correctas. Por contraste las otras mujeres, las que morían antes, se sentían menos angustiadas, mejor dispuestas con respecto a sus médicos y se mostraban más contentas en su auto-evaluación. Yo tengo para mí que éstas últimas se habían eximido de la responsabilidad de combatir la enfermedad»<sup>6</sup>.

Ahora bien, el cáncer de mama parece bien ser un golpe del hado. Con todo, las mujeres que supieron afirmar su libertad y asumir la responsabilidad de su enfermedad, y por tanto, combatirla, tuvieron una mejor oportunidad de vivir. No quiero que mi énfasis puesto en la responsabilidad se confunda con la del Oriente. «Tú era la única fuente de tu propia experiencia, por ello, totalmente responsable de cuanto experimentes», es el mensaje de la iniciación oriental. ¿Es que el bebé no nacido es la causa de la malformación del cerebro producida por la mala nutrición de la madre? Sostener que somos responsables de cuanto nos acontece es ignorar a cuántas absurdidades podemos llegar cuando no contamos con el destino. Nuestra libertad, y con ella nuestro sentido de la responsabilidad, existen sólo en la medida en que reconocemos y afrontamos nuestro destino.

El libro de Norman Cousins *Anatomía de una enfermedad* describe excelentemente su encuentro personal con el problema vital de la salud. Cousin fue declarado enfermo incurable del colágeno de los tejidos, que se le había desarrollado en Rusia. Poseyendo una fuerte voluntad de vivir, se puso a sí mismo la cuestión: «Si las emociones negativas producen en el organismo cambios químicos negativos, ¿no podrían las emociones positivas producir efectos positivos? ¿No será posible que el amor, la esperanza, la fe, la risa, la confianza y la voluntad de vivir tengan valores terapéuticos?»<sup>7</sup>, y nos narra cómo cuando los especialistas le declararon sentenciado, desafió su suerte afrontando su problema, con su voluntad de sanar. Se mudó de un hospital deleznable a otro confortable, y comenzó un nuevo régimen de acuerdo con el consejo de su médico. Siguió un tratamiento que comprendía grandes cantidades de vitamina C y, junto con ello, grandes cantidades de saludable risa. Esta historia es prueba de cómo un individuo afirmó su contraída libertad y su responsabilidad para enfrentarse con su destino, cruel y falso como ese destino fue. Cuando un amigo le preguntó si no se había sentido terriblemente descorazonado, Cousins respondió que lo estuvo; «sobre todo al principio, mientras esperé que el médico restableciera mi cuerpo como si fuera un artefacto automático que necesitara una reparación mecánica, como limpiar un carburador o conectar una bombona de fuel».

Cuando se vio de nuevo un hombre sano, Cousins se encontró con uno de los especialistas que le habían declarado lo incurable de su enfermedad y le dijo que su curación comenzó «cuando me convencí de que algunos expertos no saben lo bastante para hacer un diagnóstico de muerte a una persona. Y dije que esperaba

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> COUSINS, *o.c.*, pp. 34-35.

que fueran cautos en lo que decían a la gente; podrían ser creídos y esto sería el comienzo del fin»<sup>8</sup>.

Cuando uno airea esta necesidad de que el individuo tome la responsabilidad de su salud, los que lo oyen propenden a interpretarlo como un desaire a la moderna medicina. Una conferencia mía sobre «Libertad personal y cuidado», pronunciada ante la reunión de la American Occupational Therapy Association, fue reseñada en un diario bajo el título: «Los médicos asistentes quitan a los pacientes su libertad, su responsabilidad». Nada más diametralmente opuesto al sentido de mi conferencia. No atacaba a la medicina como tal. Nadie de nosotros deja de maravillarse y valorar el tremendo progreso de la medicina moderna en el desarrollo de la tecnología médica y en las nuevas drogas. Entre mis amigos que son partidarios de la medicina holística, mi tarea es precaver el peligro de mirar la profesión médica como un enemigo. «No sienta bien hablar de los enemigos», dice Norman Cousins, «en un terreno en el que los factores espirituales no son menos vitales que los prácticos»<sup>9</sup>.

No es bueno, más aún, renunciar en principio a tomar drogas prescritas, por aquello de preservar uno su libertad, rehusar al médico cuando está indicado. No vale retirarnos del mundo real, como unos eremitas, y dedicarnos a contemplar nuestros ombligos. Esa actitud rebelde sabe mucho a los *luddites*, obreros del siglo XVIII quienes, advirtiendo el peligro para su modo de vida que encerraba la revolución industrial, se armaron de barras y picos y se ensañaron con las máquinas. Esa rebelión no acarrea otro bien que el dar suelta a los sentimientos de auto-justificación de los rebelados. En el caso de una enfermedad, la misma responsabilidad de uno creo que le lleva a acudir a pedir al médico el mejor consejo posible.

Pero ese programa de la moderna medicina hace aquí nuestro énfasis tanto más necesario cuanto que ese mismo progreso aumenta la mixtificación y el autoritarismo; la gente tiene una desmedida fe en la profesión médica y la profesión médica ha asumido este hecho demasiado fácilmente. Mientras vivía en grandes metrópolis me encontré alguna vez telefoneando a mi médico de cabecera para saber a qué especialista tenía que acudir por necesitar servicios especiales. El «ponerse en sus manos», que ha sido consigna capital en la profesión médica, se ha convertido, no pocas veces, en ponerse en manos de las puras máquinas.

Desde que el médico asumió el papel de sacerdote, como comenzó a ocurrir ya desde Paracelso en el siglo XVI, la tendencia en el pueblo ha sido ver en el médico un dios que tiene poder sobre la vida y la muerte. Pero tanto como los médicos se han hecho dioses en el nivel consciente del pueblo, también ellos, en un nivel inconsciente, tienden a convertirse en el demonio. La emergencia de malas prácticas de los últimos veinte años son un índice de la desilusión y de la rabia que le ha entrado al pueblo al tiempo que en éste emerge la fe en el «diablo».

Cuando le comuniqué a mi médico mi intención de trabajar con un experto en acupuntura aplicada al problema de la taquicardia, me advirtió: «La medicina occidental está al borde de una gran revolución». No lo dijo en el sentido de nuevos descubrimientos en la región de las técnicas. Apuntaba más a un cambio revolucionario en las bases filosóficas y éticas de la medicina, un cambio en el contexto cultural en el que operan los médicos. Esta revolución se advierte más dramáti-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 123.

camente en la irrupción de las ideas y métodos orientales en la práctica médica de Occidente.

## 2. Acupuntura e influencia oriental en la medicina occidental

Vamos a particularizar un aspecto de esa revolución, la acupuntura, tal como está representada por el Dr. Harold Bailen, médico de cardiología occidental, que luego se hizo acupunturista. El paso a la acupuntura se produjo por causa de su creciente convicción de que el modelo de la medicina del Oeste era, en el mejor caso, incompleto, y, en el peor, simplemente equivocado. La enfermedad misma no es el enemigo. Más bien lo es el camino errado de la vida. La medicina occidental, orientada directamente a la enfermedad, bloquea el síntoma con el cual los pacientes vienen al médico, mientras que la medicina oriental, con tradición de miles de años detrás, se pregunta: ¿qué es lo que el síntoma trata de decirnos? El síntoma es el lenguaje del cerebro derecho; ahí la pena, el dolor u otra molestia que dice que algo anda mal. El Dr. Bailen hace caer en la cuenta repetidamente a sus pacientes: ¿no es maravilloso que tu cuerpo sea tan transparente que pueda hablar contigo en ese lenguaje? En contraste con el cerebro izquierdo, del que brota, en amplia medida, el lenguaje, la lógica y la racionalidad, el lado derecho del cráneo es el lado cuyo mensaje son las fantasías, los sueños, la intuición, los síntomas. El síntoma es una luz roja que avisa. El lenguaje del cerebro derecho no puede ser atacado desde la pura racionalidad, desde el punto de vista del cerebro izquierdo. Ahora bien, la acupuntura promueve la comunicación entre el lado derecho y el lado izquierdo del cerebro, afirma el Dr. Bailen. Lo que produce esa síntesis de información, algo así como una alteración del estado de la conciencia.

El fin de la acupuntura es estimular, con la ayuda de agujas, círculos de energía del cuerpo, de forma que el cuerpo se sienta energizado para curarse a sí mismo. Estos círculos, llamados meridianos, no coinciden con los canales nerviosos del cuerpo. La teoría más aceptada hoy día es que la acupuntura activa las endorfinas, una substancia hormonal morfinoide existente en el cuerpo.

El Dr. René Dubos, que no es un acupunturista, describe bien esto:

«La acupuntura puede causar la descarga de la endorfina pituitaria, la que, de alguna manera, tiene así acceso a las células de la médula espinal, y puede así ejercer un efecto parecido al opio en la percepción del dolor. No es aventurado admitir que, como en el caso de otras hormonas, los estados mentales influyen en la secreción de la endorfina, y, con ello, en la percepción del dolor del paciente».

Dubos llega a decir que la endorfina, no sólo actúa en los mecanismos del dolor, sino que también inhibe en la respuesta emocional al dolor y, por ello, al sufrimiento. De ahí el demostrado efecto anti-dolor de la acupuntura, tal como es usada por un buen número de dentistas en su oficio.

La acupuntura requiere que la persona a la que se aplica el tratamiento no sea simplemente un «paciente», sino que su cuerpo y su conciencia, todo su yo, sean una parte integral del tratamiento. No es simplemente aplicada a un paciente, hace falta que el paciente tenga conciencia de su libertad y responsabilidad en todo momento. Si el paciente alcanza ese mensaje alto y claro, afirma el Dr. Bailen, se



ve abocado a un «punto de elección». Que puede tomar la forma de una pregunta a sí mismo: «Oh, mi Dios, ¿deseo yo de veras verme libre de esto?». Algunas veces los pacientes (generalmente los artríticos) se sienten mejor, ven de pronto claro e interrumpen el tratamiento con la conclusión: «Es para mí más fácil sobre llevar el dolor que hacer un cambio en mi vida». Habían venido tan tiesos, atados a sus hábitos, sacando ventajas secundarias de sus dolencias por los cuidados recibidos, que eligieron no cambiar su régimen de vida. Esto es una elección de respuesta consciente. La persona deja ya por ello de hacer el papel de «víctima».

Es muy parecido, a mi juicio, a la psicoterapia. El fin de la psicoterapia no es «curar» a los clientes en el sentido convencional, sino ayudarles a hacerse conscientes de lo que están haciendo y arrancarles del papel de víctimas. Su propósito es ayudar a llegar al estado en el que se sientan libres para elegir su propio camino de vida tanto cuanto sea, en plan realista, posible, y a aceptar su situación en todo aquello que sea inevitable.

Para ilustrar este «punto de elección» cito una experiencia propia. El problema o el síntoma con el que vine yo al Dr. Bailen para tratamiento era la taquicardia que yo padecía desde los cuatro años. Bien que ello no había sido para mí un serio obstáculo en mi adolescencia, durante los últimos años había avanzado alarmantemente hasta causarme desmayos y otros peligrosos síntomas. Me habían tratado con Inderal, una droga que controla el latido del corazón. Al principio era seis Inderal (cada uno 10 mg.) al día. Esto sí controló mi corazón, pero al precio de bloquear mi cerebro. Me sentía como un idiota.

Las siguientes son notas que escribí durante mi acupuntura:

El pasado lunes me sentí muy bien después del tratamiento de acupuntura y mi estado de ánimo continuó siendo excelente hasta la mañana del martes. Había ya bajado a un Inderal por día después de varios meses de tratamiento. Decidí entonces cortar el Inderal totalmente. Pero al mediodía, cuando me sentía muy ufano ante la perspectiva de ver curada totalmente mi taquicardia, comencé a experimentar un extraño sentimiento de profunda y penetrante soledad. Me puse a dar pasos atrás y adelante en mi despacho, tratando de ver qué podía ser eso. No existía ninguna razón especial para que yo me sintiera solo. Pero continué sintiendo como si estuviera en un país extraño donde no podía hablar su lenguaje, en un mundo en el que yo me encontraba perdido e incapaz de comunicarme con nadie. Tuve la rara sensación de haberme perdido a mí mismo. Poseía mi identidad sólo a medias.

Sobre media tarde me ocurrió pensar que la soledad me había venido por fantasear que la taquicardia iba a ser totalmente curada y que yo me iba a ver libre de ella. Sí, una buena parte del modo como yo había vivido mi identidad en el pasado tenía que desaparecer. Había crecido acostumbrado a esa imagen, a ese mito, de mí mismo, un hombre con esa enfermedad, la taquicardia. La enfermedad la miraba como mi amigo, había permanecido fiel junto a mí, cuando yo me hallaba preso de una fuerte tensión agotadora y necesitaba una cierta retirada del mundo activo. Como el cautivo de Chillon me había granjeado amigos de mis mismas cadenas.

Aquella noche soñé que me estaba muriendo. Mis amigos se habían juntado a mí alrededor y yo me iba despidiendo de ellos. Grité en sueños y me encontré diciendo adiós a este mundo.

La siguiente noche soñé que estaba sufriendo una operación de cerebro y parte de mi cabellera había sido rapada a fin de que el cirujano pudiera llegar a la parte del cráneo que había de ser cortada. El cirujano principal era un hombre alto, delgado (el Dr. Bailen es alto y delgado). Yo me escapé corriendo de la sala de operaciones.

Cuando me desperté la siguiente mañana (el miércoles), mi taquicardia había vuelto con toda su furia; mi corazón latía a 150 pulsaciones por minuto. La taquicardia continuó molestándome toda la mañana.

Me alegraba acudir aquella tarde a la clínica del Dr. Bailen porque sabía que mis sueños y mi comportamiento habían sido un claro, aunque estridente grito de que yo no estaba todavía preparado para abandonar la enfermedad. La soledad y el primer sueño estaban diciendo que dejar mi afección de taquicardia era tanto como morir, y tanto como hacer entrega de mi identidad en gracia de la cual me había conocido a mí mismo y sobrevivido desde mis cuatro años. El segundo sueño significaba un grito aún más explícito ante el hecho de soltarme de la taquicardia. El grito equivalía a un «¡no!». El Dr. Bailen, riendo, estuvo de acuerdo con mi interpretación del caso y de que necesitaría todavía un mes más o menos para dar el drástico cambio de un modo completo.

El estar pegado a la enfermedad o la dificultad de afirmar la propia libertad y responsabilidad frente a la enfermedad, ha sido conocida en la historia y consta en los libros de la literatura. Jean-Jacques Rousseau hace referencia a la tendencia de los hombres a «correr a sus cadenas pensando que aseguran su libertad». En la misma declaración de independencia nuestros antepasados reconocieron esta verdad: «Toda la experiencia ha enseñado que el género humano está más dispuesto a sufrir, cuando los males son sufribles, que a regirse a sí mismos, aboliendo las formas a las que los hombres estuvieron antes acostumbrados.

Thomas Mann muestra en una de sus historias cómo hacemos una ley de vida de nuestras propias o de las enfermedades ajenas. En «Tobías Mindernickel» cuenta de un un perro soberbiamente independiente, solitario y no muy amigo de su amo. En un accidente al perro se le quebraron las patas delanteras. El hombre le acuesta en su cama junto a él y le alimenta durante la cura. Cuando el perro se recupera y puede correr alrededor como antes hacía a su voluntad y capricho, cesa el hombre en el cuidado del animal, porque falta ahora la dependencia y el cariño del animal respecto de él. Está fuera de sí. Incapaz ahora de aguantar la soledad, el hombre coge un martillo y quiebra de nuevo las dos patas del perro.

La moral de esta historia es aplicable a multitud de relaciones humanas de nuestro mundo, en el que los matrimonios, las amistades, las dependencias de muchas clases se conservan sin romperse, fundamentalmente por la necesidad de verse cuidados por una persona y por la necesidad de cuidar del otro. Por lo que tiene de saludable, esta es la camaradería que experimentamos al encontrarnos unos con otros cuando abrazamos el frío y solitario destino que no podemos cambiar. Por lo que tiene de enfermo registramos las auto-limitaciones levantadas en la vida por personas que sufren enfermedades y no están dispuestas a soltarse de su dependencia de ellas, cuando se abre de nuevo para ellas la posibilidad de la libertad.

### 3. El balance entre enfermedad y salud

Tenemos que comprender la función de la enfermedad y la salud dentro de determinada cultura. La enfermedad misma, dice Harold Bailen, no es el máximo enemigo. Puede ser en un momento dado una bendición disfrazada, en el sentido de que fuerza a una persona, como lo hizo conmigo la tuberculosis, a tomar en serio la vida, y a reformar su estilo de trabajo y de juego. Quiero citar aquí dos párrafos que escribí en el libro *Significado de la angustia*:

Tener una enfermedad es una vía para resolver una situación de conflicto. La enfermedad da la ocasión de empequeñecer el propio mundo de modo que con menos responsabilidades y menos problemas la persona tiene mejor oportunidad de despacharse con éxito. La salud, al contrario, es una liberación del organismo para realizar sus posibilidades.

Yo pienso que la gente utiliza la enfermedad de la misma manera que las viejas generaciones usaron el diablo como un objeto en el cual proyectar sus experiencias negativas para librarse del deber de tomar la responsabilidad de ellas. Pero, fuera de proporcionar una pasajera sensación de liberarse del sentimiento de culpa, esos engaños ayudan poco. Salud y enfermedad son parte y parcela de nuestro continuo proceso, durante nuestra vida de adecuarnos a nuestro mundo y de adecuar nuestro mundo a nosotros.

No es el dolor el máximo enemigo. Como escribe Norman Cousins, «los americanos son probablemente el pueblo más sensible al dolor de toda la faz de la tierra. Durante años hemos luchado a tambor batiente, dentro de nosotros, en la prensa, en la radio, en la televisión, en la conversación de cada día, para que todo atisbo de dolor fuera lanzado lejos, como si fuera el máximo mal». Continúa mostrando cómo la lepra es una enfermedad tan temida, por el hecho de que la persona afectada por ella ha perdido el sentido del dolor y no tiene una señal que la dirija sobre el modo y cuándo tener cuidado de las partes dañadas. Consumimos en este país una fabulosa cantidad de tranquilizantes para bloquear el dolor.

El juego cruzado del dolor y el placer y su dependencia recíproca fue intuita por Platón:

«Extraña cosa ésta a la que los hombres llaman placer, y que curiosamente se relaciona con el que es temido como su opuesto, el dolor. Nunca se encontrarán los dos *juntos* en un hombre, pero si buscas a uno y lo alcanzas, estás casi siempre abocado a encontrarte también con el otro; justamente como si los dos estuvieran atados a una y misma cabeza... Cuando quiera se encuentra uno, el otro sigue detrás. Así, en mi caso, por haber tenido dolor en mis piernas por causa de los grilletes, ahora parece que el placer ha venido a seguirle».

El dolor es un sensibilizador en la vida. Huir del dolor es perder vitalidad, capacidad de sentir verdaderamente e incluso de amar. No quiero decir con esto que el dolor sea una cosa buena en sí mismo. Digo paradójicamente que el dolor y el alivio del dolor van de la mano. Como el arco y la cuerda de Heráclito. Sin dolor nos volvemos una nación de idiotas. Algunos críticos creen que hemos llegado ya a ese estado.

Existe una común ilusión de que la tecnología médica va a acabar con las enfermedades, una tras otra, con los azotes radicalmente letales como la tuberculosis, la parálisis infantil, que están entre los más recientes ejemplos, que sólo tenemos que aguantar esperando que vamos a vivir lo bastante para ver que la medicina vence todas las enfermedades. Pero esta ilusión descansa en un grave malentendido de las funciones de la enfermedad y de la salud en cualquiera sociedad humana. «Los médicos tienen que resistir a la idea de que algún día la tecnología médica va a abolir la enfermedad»<sup>10</sup>, afirma el Dr. Robert Rynearson en el *Journal*

<sup>10</sup> R. R. RYNEARSON, «Touching People», *J. Clin. Psych.* 39 (1978) 492.

of *Clinical Psychiatry*. «Mientras los humanos se sientan amenazados y desvalidos, acudirán al santuario que la enfermedad les proporciona». El distinguido científico y humanista Jacob Bronowski nos precave con esta amonestación: «Hemos de curarnos del prurito de que vamos a llegar a estar en posesión de un conocimiento y de un poder absolutos. Tenemos que crear distancia entre lo que es pulsar un botón y lo que es un acto humano. Hay que tocar al hombre».

No sólo los médicos han de resistir a esa ilusión, sino mucho más debe el pueblo profano, para el cual la idea de que la tecnología médica les va a salvar en último término, es la más poderosa excusa para eludir la responsabilidad de su propia salud. Porque los seres humanos viven, su destino lo quiere así, en un delicado equilibrio entre la salud y la enfermedad, y *ese equilibrio es lo importante*. No cabe duda de que nosotros, como raza, vamos teniendo más salud. Pero ¿me equivocaré si digo que con ese mismo ritmo aumentan las posibilidades de la enfermedad? Lo cierto es que ahora hay mucha más consulta de médicos de la que había hace cincuenta años. Lo que parece que está ocurriendo es que se está produciendo un tránsito de un género de enfermedades causadas por procesos infecciosos que atacan a la persona desde fuera, a otro género de enfermedades internas, infarto, hipertensión y otros ataques fulminantes que tienen que ver inmediatamente con la angustia y con el estrés. Los últimos son los más responsables de muertes hoy día.

Enfermedad y salud están plenamente equilibrados en cada uno de nosotros, y asumiendo, tanto cuanto podemos, nuestra responsabilidad, nos damos alguna posibilidad de restaurar el equilibrio alterado. No es casual que tantos grandes personajes hayan luchado con la enfermedad toda su vida. Considerando el crecido número de personajes importantes, creadores, que fueron tuberculosos, un médico escribió un libro, *Tuberculosis y genio*, en el que sostiene que el bacilo tuberculoso debe inyectar un determinado suero en la sangre que produce el genio. Opinión que me parece a mí absurda. Mucho más sentido tiene pensar que el estilo de vida del genio, trabajo intensivo, inquebrantable entusiasmo, calor en el cerebro, pone una supernormal tensión en la balanza, y por ello el individuo cae enfermo, como un camino necesario para retirarse dentro de sí por un tiempo.

La lucha entre la salud y la enfermedad es en parte la fuente de la actividad. El médico británico George Pickering reunió datos que expuso en el libro titulado *Enfermedad creadora*, cuyo subtítulo es *La enfermedad en las vidas de Charles Darwin, Florence Nightingale, Mary Baker Eddy, Sigmund Freud, Marcel Proust y Elizabeth Barrett Browning*. Todos ellos, apunta, sufrieron una grave enfermedad y se enfrentaron con ella positivamente. Pickering habla de sus propios dolores de cadera osteoartrítica como de un «aliado», dolores que le llevaban a la cama cuando se hacían muy fuertes, y en la cama no podía atender a las reuniones de comité, ni recibir pacientes, ni mantener otras visitas. «Las condiciones ideales para el trabajo creador, libre de intrusos impertinentes, libre de los afanes cotidianos de la vida».

El Dr. O. Carl Simonton es un pionero en el tratamiento del cáncer; hace al paciente tomar, a base de meditación, la responsabilidad de su propia curación. Enseña a la persona con cáncer a tomar conciencia de que está en juego una lucha y a meditar, por pausas de diez minutos cada día, en el hecho de que los glóbulos blancos destruyen las células del cáncer. Cuando miramos los rasgos de fantasía de este mundo de imaginación, vemos cuadros de guerra, de ratas y tigres; a los

glóbulos blancos como soldados. No hay allí sino una lucha a muerte, y la imaginación de la persona es allí el principal actor en la lucha. Aquellas viejas maneras de ser «pacientes», de descargar toda la responsabilidad de la enfermedad en el médico, simplemente no entran ya en cuenta.

El arte del bienestar lo describe Hadrian, trazando la manera de afrontar la enfermedad

«Me sentía mejor, pero para tratar a mi cuerpo, imponerle mi voluntad, o ceder prudentemente a sus exigencias, empleé yo más arte que el que había antes empleado en construir y ensanchar mi mundo, en edificar el ser que yo soy y en embellecer mi vida»<sup>11</sup>.

## PARTE IV

# El fruto de la libertad

<sup>11</sup> MARGUERITE YOURCENAR, *Memoirs of Hadrian* (New York, Farrar, Straus & Young, 1954), p. 252.



## CAPITULO 12

### Renovación de la vida

*Ha llegado el tiempo de proclamar a una más noble humanidad la libertad del espíritu, de no tolerar por más tiempo los lamentos lacrimosos de los hombres por la pérdida de sus cadenas.*

FRIEDRICH WILHEM JOSEPH SCHELLING

*La libertad es una fuerza positiva... que brota de una fuente de ilimitada profundidad. La libertad es el poder de crear de la nada, el poder del espíritu de crearse a sí mismo.*

NIKOLAI BERDYAYEV

En la celebración de la independencia de Noruega, Henrik Ibsen recitó un poema a la libertad escrito por él expresamente para esa fiesta. En ese poema nota Ibsen con qué superficialidad, con qué falta de significado se airea la palabra *libertad*, reducida a «saludos y banderas festivas»; ahora las turbas «están inspiradas por una bonita palabra. Que apaga el ojo y enerva el pensamiento». «¿Qué es, pues, la libertad?». Naturalmente, no simplemente «Mandar hombres al parlamento cada tres años/Estar sentados allí estúpidamente, las alas del pensar cortadas/Como inertes prisioneros detrás de un mar de prejuicios».

La libertad es «el más exquisito tesoro de la vida».

Sólo es libre aquel que aspira siempre valientemente hacia adelante,  
Cuyo más profundo deseo es lo realizado, cuyo fin es una acción heroica del espíritu.  
¿Y es algo más que palabras y ruido  
Si saludamos el amanecer de rosa de la libertad  
Y no pensamos que su más fino fruto  
Sólo puede madurar *en la luz del espíritu?*

## 1. Libertad y espíritu humano

La libertad «sólo puede madurar en la luz del espíritu», como Ibsen dice. Pero es igual de verdadero que el espíritu humano se hace posible sólo por la libertad. Sin libertad no hay espíritu, y sin espíritu no hay libertad, y sin libertad no hay yo.

«El hombre es espíritu», proclama el compañero escandinavo de Ibsen, Sören Kierkegaard. Pero ¿qué es el espíritu? Espíritu es el yo personal. «Pero ¿qué es el yo personal?... El yo personal es el que refiere el ser del yo a sí mismo. El hombre es una síntesis de infinito y de finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad»<sup>1</sup>.

En nuestros días la palabra *espíritu* se ha hecho menos respetable por su conexión con los «espíritus», las apariciones, los espectros, los hados y otras formas «espiritualizadas». «Yo tendo el espíritu» es la fórmula para comenzar a hablar en lenguas y otras prácticas en las iglesias fundamentalistas. Es muy significativo que todos éstos son esfuerzos para abandonar la existencia monótona y quedar «libres» para asaltar de golpe a una existencia espiritual. Paul Tillich ha notado que cruzar la frontera de lo material y pasar a la existencia espiritual con tanta facilidad, tiene todas las trazas de un salto mágico más que de una obra del espíritu. Piénsese lo que se piense de las apariciones, no trato aquí de ese uso de la palabra *espíritu*.

Uso la palabra *espíritu* en su sentido etimológico, como el principio inmaterial, animador de la vida humana. Su raíz es *spirare*, que también significa «respirar», y es la raíz de las palabras *aspirar*, *aspiración*, *inspirar* e *inspiración*. Así, espíritu es el aliento de vida. Dios sopló el espíritu en Adán, como cuenta el relato bíblico de la creación, y desde entonces comparte Adán esa capacidad de transmitir a sus descendientes el principio vital en formas que son todavía un misterio para nosotros.

Espíritu es eso que da movilidad, energía, viveza, valor, pasión de vivir. Hablamos de los espartanos luchando en las Termópilas «con gran espíritu». Cuando uno es de «gran espíritu» es vivaz y activo en el sentido que entiende Spinoza cuando pinta a la persona activa y no pasiva. O decimos que «ha perdido todo el espíritu», significando que la persona está en un profundo abatimiento, a punto de dejar del todo la vida. Tomamos del francés el *esprit de corps*, significando la confianza que produce el compartir con otro cualquiera del grupo ese mismo espíritu. El espíritu crece en la medida en que es compartido y decrece en la medida en que la libertad es bloqueada. El espíritu tiene sus raíces psicológicas en la libertad interna de cada individuo. Rousseau ve la identidad entre la libertad y el espíritu cuando escribe:

«La naturaleza manda a todo animal y la bestia obedece. El hombre siente el mismo impulso, pero comprueba que es libre para seguirlo o para resistirlo; es sobre todo en la conciencia de su libertad donde se muestra la espiritualidad del alma».<sup>2</sup>

El espíritu es poderoso, en verdad, tan poderoso que puede traspasar las leyes de la naturaleza. Goethe dice de Fausto:

<sup>1</sup> SOREN KIERKEGAARD, *Fear and Trembling and Sickness unto Death* (New York, Doubleday, 1954), p. 146. Donde Kierkegaard dice «necessity» yo diría «destino».

<sup>2</sup> Citado por NOAM CHOMSKY, *For Reason of State* (New York, Vintage, 1973), p. 391.

Por fortuna has puesto un espíritu en su pecho  
Que empuja furiosamente sin pausa  
Y cuyo repentino y rauda mandato  
Le hace saltar sobre los gozos de la tierra y las leyes naturales<sup>3</sup>.

El espíritu es aquí descrito como una parte del hado, del destino o, como diríamos en nuestro lenguaje actual, a la par ha nacido con nosotros y se ha desarrollado en el grado en que el ambiente cultural nos ha influido desde nuestro nacimiento. Aplicación de esta descripción de Goethe en nuestros días es el caso de los pacientes que vienen a la psicoterapia que son maníacos del trabajo, arrastrados por la ambición, que no sólo se exponen a un infarto, sino que desconocen lo que Goethe llama «goces de la tierra» en marcha.

Espíritu es también una capacidad epistemológica; uno puede penetrar en las cosas, tener intuiciones, percibir cosas que estaban hasta ahora encubiertas. Esta capacidad es parcialmente intuición, de nuevo como Spinoza concibe la intuición. Espíritu es una esencial perspicacia, una agudeza, una particular lucidez. Se tiene la sensación de estar en un más alto nivel; se trasciende lo mundano y los límites de lo mundano.

El lenguaje del espíritu es la imagen, el símbolo, la metáfora, el mito, y todo esto lo comprende también el lenguaje de la libertad. Es un lenguaje que apunta a la totalidad. Una media imagen, por ejemplo, es ya una imagen de totalidad. Cada uno de estos términos, ya sea *imagen*, *símbolo*, *metáfora* o *mito*, connota al «círculo total», como diría Bateson. Son términos que apuntan a la totalidad del evento. Por eso esos términos, en el lenguaje del espíritu, se refieren a la cualidad, que, por su propia naturaleza, es totalidad, más que a la cantidad, que, por su propia naturaleza, es parcial. Hablamos, por ejemplo, de una pintura y decimos que es sensible, potente, que nos comunica riqueza de color, términos todos que expresan cualidades. La cantidad de una pintura o de una pieza de música, por ejemplo, el ancho de un lienzo de Picasso, el número de notas de un concierto, es tonto cuando hablamos de obras de arte en cuanto tales.

El «círculo total» es la manera que tiene Bateson de expresar la idea de que el pensamiento lógico de la parte izquierda del cerebro procede por «arcos», es decir, por partes del circuito más que por el total. Uno está así confinado, limitado, no libre, mientras ve sólo una parte de la realidad que está mirando. Este confinamiento de límites precisos es, naturalmente, necesario en el pensamiento empírico. Mas cuando la libertad y el espíritu entran en nuestro discurso, estamos rompiendo los límites y ocupándonos del símbolo de totalidad, de la universalidad del mito, o de una metáfora que subyace a la totalidad.

Por eso es por lo que insiste Bateson en la inclusión del pensamiento del cerebro derecho como parte de cualquier descripción y por qué pone tanto énfasis en los contextos globales en los que se encuentra uno pensando. Escribe:

«Una racionalidad meramente proyectiva, no refrenada por fenómenos como arte, religión, sueño y semejantes, es necesariamente patológica y destructiva de la vida, y su virulencia arranca especialmente de las circunstancias de las que la vida depende, entrelazando círculos de contingencia, mientras la conciencia puede ver sólo pequeños

<sup>3</sup> JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Faust* (Baltimore, Penguin, 1949), p. 92.

arcos de tales círculos, según que el proyecto humano los puede dirigir... Esta es la suerte del mundo en que vivimos, un mundo de estructuras de círculo, y el amor puede sólo sobrevivir si la sabiduría, [es decir, la sensibilidad para admitir el hecho de esa circunstancia] tiene su voz efectiva»<sup>4</sup>.

## 2. Los auténticos místicos

Místicos como el maestro Eckhart y Jacob Boehme usan el lenguaje del espíritu con más amplitud de miras que nosotros. Tales místicos, como nos ha dicho Wittgenstein, «hacen las cosas evidentes». Un alemán contemporáneo de Dante, el maestro Eckhart, describe su propia experiencia cuando dice que «el espíritu humano... no puede nunca saciarse con la luz que tiene, si no asalta el firmamento y no escala los cielos para descubrir el espíritu por el que los cielos son arrastrados en sus revoluciones y qué es lo que en la tierra hace a cada cosa crecer y florecer»<sup>5</sup>. Enseñó esto en el siglo XIV, pero sus palabras no han perdido su resonancia actualmente cuando afirma que

«... el espíritu, al conocer, no maneja números, porque los números se usan sólo con el tiempo, en este mundo imperfecto; nadie puede hundir sus raíces en la eternidad si no se libera del número. El espíritu humano tiene que ir más allá de todas las ideas de número, tiene que romper el pasado e ir más allá de las ideas de cantidad y entonces será aniquilado dentro de Dios... Dios lleva al espíritu al desierto dentro de su propia unidad... Aquí el espíritu consume su unidad y su libertad».

La libertad viene a convertirse en el concepto central de los místicos, probablemente porque ellos viven su libertad con tanta intensidad, llevando a plenitud sus inspiraciones. Sosteniendo que Dios no fuerza la voluntad, dice Eckhart, «más bien la deja libre, de forma que ella puede *elegirle* a él, es decir, libertad. El espíritu del hombre puede no querer otra cosa que lo que Dios quiere, pero esto no es falta de libertad. Es la verdadera libertad»<sup>6</sup>. Esta idea expresa la típica unión de libertad y destino que caracteriza a las grandes religiones. En ellas la libertad y la necesidad, o la libertad y la servidumbre van en definitiva unidas por el lazo de la identidad. Eckhart pone una condición a los que desean entenderle, que «tus intenciones sean rectas y tu voluntad sea libre»<sup>8</sup>.

Un zapatero sin letras, Boehme habló con tan maravilloso grado de intuición que se necesitaría media docena de libros para albergar su sabiduría. Sin haber leído a Heráclito ni ninguno de los grandes filósofos griegos, sin disponer de ninguna formación escolar sistemática, Boehme habló de Dios como un fuego. «Para Boehme la existencia es una corriente de fuego. Toda la vida es fuego. El fuego es voluntad»<sup>9</sup>. «Según Boehme, la voluntad, la libertad, es el principio de todas las cosas»<sup>10</sup>. «La

<sup>4</sup> GREGORY BATESON, *Steps to an Ecology of Mind* (New York, Ballantine, 1972), pp. 146-147.

<sup>5</sup> RAYMOND BERNARD BLAKNEY, *Meister Eckhart* (New York, Harper & Bros, 1941), p. 192.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 192-193.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> NIKOLAI BERDYAYEV, Introduction to Jacob Boehme, *Six Theosophic Points*. (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1958), p. XIV.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. XX.

libertad es más profunda y antes que toda la naturaleza»<sup>11</sup>. «Boehme, el primero de la historia del pensamiento humano, ha hecho de la libertad el primer fundamento del ser, más profunda y más primaria que Dios mismo»<sup>12</sup>. La cólera de Dios es necesaria para que el amor de Dios tenga sentido<sup>13</sup>. Sobre la cuestión de dónde le vino la sabiduría, nos dice: «Por mi sola fuerza, soy tan ciego como el vecino, pero por el espíritu de Dios, el innato espíritu en mí traspasa todas las cosas».

Evelyn Underhill habla de Boehme como del «inspirado zapatero» y como de uno de los gigantes del misticismo. Nikolai Berdyayev escribe en la introducción a uno de los libros de Boehme: «Hemos de saludar a Boehme como el fundador de la filosofía de la libertad que representa la verdadera filosofía cristiana»<sup>14</sup>.

Es importante recordar que ambos místicos fueron condenados como herejes por la iglesia institucional y que sus escritos fueron tenido por peligrosos para el sistema eclesiástico. La afirmación del Gran Inquisidor de que la Iglesia, desde el siglo VIII, había dejado de seguir a Cristo, no es del todo una pura fantasía. Quizá otra característica de los auténticos místicos es que su insistencia en la libertad de religión no puede digerirla la institución eclesiástica.

Comoquiera que se les juzgue, tales auténticos místicos tienen una fuente de sabiduría que no puede venirles de la enseñanza (muchas veces ha sido muy poca la enseñanza que han recibido), sino que tuvo que venirles de intuiciones que brotan de una inmediata participación en el universo por vías que no podemos entender, aunque sí admirar. Esto trae a la mente la «participación mística» que el antropólogo francés Lévy-Bruhl ha encontrado en las primitivas tribus alrededor del mundo. La sabiduría de los místicos parece ser una combinación de empatía, telepatía e intuición. Esto muestra qué lejos están de la cuestión los que critican cosas como la acupuntura, los placebos de múltiples formas, arguyendo puramente con el cerebro izquierdo, desde un punto de vista racionalístico: cosas como los placebos pueden simplemente representar modelos tangibles que actúan como focos en los que alguien puede proyectar ideas e intuiciones que provienen de diferentes fuentes<sup>15</sup>.

Hemos dicho que la libertad da nacimiento al espíritu humano, y que el espíritu es necesario para que haya libertad, pero nos preguntamos: ¿no son también espíritu y libertad las fuentes del mal? ¿Qué quiso decir Boehme cuando proclamó que la cólera de Dios es necesaria para que haya en absoluto amor de Dios?

## 3. Compasión y significado del mal

En el transcurso de mi experiencia terapéutica me he encontrado y hablado con una serie de padres cuyo hijo o hija estaba en tratamiento conmigo. Cuando

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. XXI.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. XXIII.

<sup>13</sup> Comparar esto con la idea china de que hay que pasar por la angustia y la cólera para llegar a experimentar la alegría. (Ver cap. 2, párrafo 6).

<sup>14</sup> BERDYAYEV, *o.c.*, p. XXXII.

<sup>15</sup> Esto me recuerda una larga lectura que me dio de mi signo del horóscopo un astrólogo hindú. Yo nunca me pude avenir a «creer» o no «creer» en la astrología. Pero este extranjero, que no conocía mi nombre ni nada sobre mí, vino a darme una serie asombrosa de datos e intuiciones que no parecían haber podido ser descubiertos por ninguna vía racional. Impresionado le objeté que veía en él un poder psíquico. Sonriendo sacudió la cabeza y me dijo que pensaba más bien que sus intuiciones provenían simplemente de una lectura de las estrellas.



los padres se abren en confianza, las actitudes varían desde el lamento lacrimoso de un *clergyman* de la alta jerarquía eclesiástica, a causa de la depresión de su hijo, pasando por la auténtica, aunque triste, perplejidad de una madre, cuyo proceso psicótico al nacer su hija tenía bastante que ver con la presente promiscuidad de ella misma, hasta las turbulentas instrucciones recibidas de un ejecutivo de Wall Street, quien me conjuró que me apresurara a atender a su hijo para volverle a buen camino. Lo impetuoso del ejecutivo sólo servía para reforzar su comprobación subconsciente de que su autoritarismo tenía bastante que ver con los permanentes fracasos de su hijo en todo lo que intentaba. Si estos parientes hubieran podido hablar desde las profundidades de su sentimiento, cada uno de ellos, aun el ejecutivo de Wall Street, hubieran exclamado: «¿Cómo voy a hacer daño a la persona que amo?».

Rara vez uno de nosotros puede quedar sin sentirlo cuando vemos que hacemos daño, completamente sin quererlo, a aquellos de nuestra familia o a los que queremos, por torpeza nuestra para entender lo que se mueve en los pensamientos de los otros. El dicho de Oscar Wilde: «Y con todo, el hombre mata las cosas que ama» puede sernos de algún alivio por el hecho de que enuncia un aspecto universal del problema del mal; no estamos solos en el mal que en parte causamos, pero Wilde nos hace también imposible olvidar que cada uno de nosotros tiene su parte en la inhumanidad para con los otros seres humanos.

La inevitabilidad del mal es el precio que pagamos por la libertad. La negación del mal es también la negación de la libertad, como dice Berdyayev interpretando las palabras de Jacob Boehme. Gozando de un margen de libertad hemos de hacer elecciones y esto significa riesgo de hacer una elección mala, lo mismo que una buena. Libertad y mal se implican mutuamente, ya aceptamos la responsabilidad de nuestra libertad y del mal, ya no. Posibilidad es posibilidad tanto para lo malo como para lo bueno. Podemos pretender refugiarnos en la inocencia, pero tal regreso a la ignorancia de la niñez no ayuda a nadie.

Hay en todos nosotros una incoercible egocentricidad que nos lleva a la absolutización de nuestras particulares concepciones que resultan a veces negativas para los más íntimos a nosotros. Schelling tenía razón cuando decía: «La tendencia de cada uno de nosotros es a ser absolutos dentro de su yo»<sup>16</sup>. Cada uno está pegado a su pelleja, cada uno ve la vida a través de sus ojos, y ninguno de nosotros escapa al peligro de hacer alguna violencia a aquellos a los que más deseamos comprender. «No hago el bien que quiero, y hago el mal que no quiero», fue la clásica visión del problema por San Pablo. No hay evasión posible de este dilema. Kierkegaard vio en esto el pecado original; cada uno de nosotros habla desde su propia individualidad aparte y, con ello, inexorablemente, atropella muchas veces los deseos y modos de ver preciosos a aquellos que queremos. Y si alguien intenta con gran dificultad no hacerlo así, si uno pone todo su empeño en hacer «el bien», sólo triunfa a costa de añadir un elemento de sufrimiento para consigo mismo a las maneras suyas de relacionarse con sus compañeros.

El problema del mal ha sido una piedra de escándalo para filósofos y teólogos durante milenios. Los que se refugian en un discurso racional, desde Aristóteles, a través de Tomás de Aquino, hasta los filósofos racionales de hoy día, sostienen

que, a medida que nosotros resolvamos nuestros problemas, habra menos mal. El mal es, pues, una falta de bien. Cuanto más progrese nuestra ciencia, sigue el argumento, más misterios de la vida y de la naturaleza quedarán resueltos, menos mal habrá en el mundo. Creo que este punto de vista es equivocado. Este razonamiento lo escuché mucho más en mis primeros tiempos, antes del advenimiento de Hitler, antes de la Segunda Guerra Mundial, con sus métodos nuevos todos tecnologizados de matar, antes de utilizarse los campos de concentración como una admitida arma política de gobierno, antes de la bomba de hidrógeno con su indeciblemente cruel poder masivo de mutilar y de matar. Esta lista desoladora debería dejar claro el hecho de que el progreso en la ciencia y en la tecnología no ha resuelto el problema de que seamos menos malos. La crueldad y la capacidad para el mal crecen parejos con el progreso tecnológico. Nuestras maneras de matar se hacen más eficientes igual que nuestras maneras de vivir.

El principal ejemplo del mal que se presenta en la tecnología, juntamente con el bien, es, naturalmente, la energía nuclear. Si tuviéramos alguna duda sobre los peligros para la salud y para la vida misma que hay en la radiactividad, en los residuos nucleares, para no hablar de las bombas atómicas, bastaría que oyéramos a la Unión de Científicos Comprometidos, para despertar de nuestras ilusiones. No sólo puede la fisión nuclear destruir muchas veces toda la población de la tierra, sino que hay evidencia de que la radiación y el estroncio 90 pueden estar ya infiltrándose en los cuerpos de un número desconocido de nosotros. En todo caso, andamos sobre el filo de la navaja al manejar la fisión nuclear. La ciencia y la tecnología se ocupan del *modo* de vivir, no del *por qué* y *para qué* vivir, verdad que reputados científicos nos escamotean. La ciencia aumenta las posibilidades para el bien y las posibilidades para el mal, tal como muchos honorables hombres de ciencia nos están gritando desde las azoteas.

Hay otro grupo de filósofos y teólogos que ofrecen otros puntos de vista. Se incluye a Heráclito, el que dijo que «la guerra es el rey y el padre de todas las cosas», a Sócrates, Agustín, Pascal, Boehme, hasta Kierkegaard y Bateson. Estos pensadores contemplan llanamente el hecho de que la libertad hace el mal inevitable. Mientras haya libertad habrá decisiones equivocadas, algunas de ellas catastróficas. Pero arrojar la capacidad de tener decisiones en favor de un segmento dictatorial que hay en nosotros, y que se llama «mi razón», es hacer entrega de lo que, por encima de todo, nos hace seres humanos.

La nueva forma de conducta que tiene el Gran Inquisidor lleva a la gente a depositar su responsabilidad en el sabio, hombre de ciencia, con su blanca bata, en el psicoterapeuta con su reconfortante clínica, en el sacerdote en su templo, o en el ambiente anónimo que nos rodea. Si hacemos estas cosas tendremos una estampilla momentánea para evadirnos del mal. Pero mientras no afrontemos el mal, tampoco afrontaremos el bien; y la era de los robots caerá sobre nosotros.

El último error consiste en negarse a mirarle al mal a la cara. Esta pretendida eliminación del mal, y con él de la libertad, es el paso más destructivo de todos. Buscar refugio en los Moon, o en Jonestown, o en alguna de los cientos de sectas religiosas, la mayor parte de las cuales parecen brotar en California, es como arribar a un puerto en el que las decisiones las toman otros por nosotros. Hacemos entrega de la libertad por nuestra incapacidad de soportar la ambigüedad moral y escapamos del riesgo de hacer una mala elección. Los suicidos en masa de Jonestown los veo, ante todo, como la terrible aunque brillante expresión del último resultado al que

<sup>16</sup> Citado por CHOMSKY, o.c., p. XL.

han llevado actitudes vividas por aquellos correligionarios. Cometieron primero un suicidio espiritual haciendo entrega de su libertad para evadirse del mal parcial de la vida y acaban demostrando al mundo, con sus suicidios masivos, el mal total.

Gentes religiosas se han preguntado durante milenios con todo fervor: «¿Cómo puede el Dios de amor permitir el mal?». Una respuesta la ha dado el rebrote del cristianismo, llamado gnosticismo:

«Dios permite que exista el mal, tejido en la textura del mundo para encarecer la libertad del hombre, para que su voluntad pruebe su fuerza moral sobrepujándolo»<sup>17</sup>.

Pero la cuestión así planteada por el pueblo religioso peca de simplista. Recordemos las palabras de Boehme citadas arriba, de que Dios es fuego, y que es necesario afirmar la ira de Dios si queremos que el amor de Dios sea una realidad. Un dicho hassídico apunta a lo mismo:

Dios no es cosa bonita, no es un vejete,  
Dios es terremoto<sup>18</sup>.

Notemos que algunos santos de la historia han hablado de sí mismos teniéndose por «el mayor de los pecadores». Naturalmente, esto no puede significar pecador en el sentido de cometer crímenes abiertos, objetivos. Pero puede significar que los santos, más altamente desarrollados espiritualmente que el pueblo, consiguiendo tener más profunda conciencia de su orgullo, vanidad, dureza de corazón y opacidad de entendimiento. Si miramos el pecado en sí mismo, desde dentro, vemos que hay un sentido aceptable en aquellas expresiones. Paul Tillich advierte que nos es imposible juntar la sensibilidad del alma con la buena conciencia al mismo tiempo, y si uno cuenta con esa fina sensibilidad será consciente de los males del mundo en el que todos tenemos alguna parte. Por eso no se dará una limpia y buena conciencia, sino una actitud responsable respecto de los males.

No sorprenderá que en el relato del paraíso del Edén el conocimiento del bien y del mal venga a raíz del mal perpetrado en la rebelión contra Dios. Si Adán y Eva van a tener libertad, una verdadera autonomía o verdadera independencia, tienen que desafiar el mandato de Dios; y que sea Yahvé benevolente, o riguroso, no hace ahora al caso. Este desafiar las órdenes de Dios pertenece esencialmente al surgimiento y desarrollo de la propia conciencia. De otro modo quedarán siempre como inertes dependencias de Dios. ¿Esto es alienante? ¿Fuente de angustia? ¿Engendro de culpa? Naturalmente. Pero lo que viene posibilitado con estas «maldiciones» son bendiciones de amor, responsabilidad, pasión y poder de crear.

#### 4. Perdón y misericordia

¿Qué hacer, pues? Una respuesta. Compasión. Lo universal del mal hace necesaria la compasión humana. Yo advierto muchas veces a los padres que vienen

<sup>17</sup> Citado por RUTH NANDA ANSHEN, *The Reality of the Devil: Evil in Man* (New York, Harper & Row, 1972), p. V.

<sup>18</sup> FREDERICK FRANCK, *The Book of Angelus Silesius* (New York, Knopf, 1976).

pesarosos por la parte que les corresponde en los problemas de sus hijos: «Vosotros y yo, todos los seres humanos, estamos en la misma barca». Trivial y todo, esto les ayuda con frecuencia a levantarse de su soledad, cualidad deprimente, como de parias que tienen que sentirse solos en sus errores y en su mal.

En su poema «Un diálogo entre el yo y el alma»<sup>19</sup> W. B. Yeats describe el enfrentamiento de los dos entre sí, el alma dice que la pura razón no puede resolver nunca los problemas de la vida:

Porque el intelecto no conoce ya,  
Distinguiendo el *es* y el *debe*, lo *conocido* de lo *conocido*,  
Es decir, se escapa al cielo;  
Sólo los muertos pueden ser perdonados,  
Pero cuando pienso esto mi lengua se me vuelve de piedra.

Y el poema concluye con un acto de reconciliación entre los dos:

Contento estoy de seguir hasta su fuente  
A todo evento, ya sea una acción, ya sea un pensamiento,  
Ten en cuenta mi suerte; perdona mi suerte;  
Cuando alguien como yo echa fuera el remordimiento  
Gran suavidad fluye dentro de su pecho,  
Hay que reír y cantar,  
Todas las cosas nos bendicen,  
Todo lo que vemos es bendecido.

Las últimas líneas son una exquisita descripción de lo que acontece en el más profundo sentido del perdón con que se perdona uno a sí mismo. El perdón, en el caso de padres e hijos, se extiende a los hijos e hijas igualmente, porque las quejas están ligadas muchas veces a lo que parece ser su opuesto, el remordimiento, por ejemplo, de los padres respecto de los hijos, pesar por haberles causado tal perplejidad o sufrimiento. Ocurre que el perdón para con uno mismo le permite perdonar a los otros. El perdón, que es un aspecto de la compasión, pone el más profundo significado en nuestras comedias humanas, y nos capacita para penetrar en nuestras tragedias, de modo que nos resulten tolerables. Perdón significa superar la pesadumbre, «arrojar el remordimiento», que es la maldición que se acumula en la mayoría de las relaciones humanas. Perdonarnos a nosotros mismos y a los otros puede ser la única vía de superar ese remordimiento. El aspecto saludable que tiene el perdón de los otros es que ayuda al mismo tiempo a echar fuera el pesar y resentimiento respecto de uno mismo.

Compasión<sup>20</sup>, la capacidad de padecer *con* otro, implica empatía, capacidad de ver el mundo como la otra persona lo ve. La compasión nos ayuda a juzgarnos menos ásperamente a nosotros mismos. Aunque suene a paradójico, ella nos da un punto fuera de nuestro remordimiento, desde el cual podemos hacer más para corregirlo y superarlo. «Esto significa», como dice Don Michael, que «cada cual

<sup>19</sup> W. B. YEATS, *The Collected Poems of W. B. Yeats* (New York, Macmillan, 1956), pp. 231-232.

<sup>20</sup> DONALD N. MICHAEL, «Industrial Society Today and Tomorrow». *World Future Society Bulletin* 13 (1979).

necesita toda la claridad que puedan ellos conseguir cara a su ignorancia y finitud, y todo el apoyo que puedan ellos obtener para hacer frente a las implicaciones desconcertantes de lo que su claridad les revela. Una persona compasiva es la que, por la virtud de aceptar esa situación, puede proporcionar a los otros, igual que a sí mismo, esa ayuda».

Libertad sin compasión es demoníaca. Sin compasión la libertad puede ser excesivamente rigurosa consigo misma, inhumana, egocéntrica y cruel. La reflexión de Anatole France de que el pobre y el rico son igualmente libres para dormir debajo de los puentes del Sena de París por la noche, ilustra bien el hecho de que la libertad puede tornarse crueldad tratándose del más débil. Muchas de las cruzadas combativas bajo la bandera de la libertad, y no sólo las que leemos en los libros de historia, han tenido como fin el arrancar de otras personas la aceptación de la idea que uno tiene de la libertad. Y así se han convertido en tiránicos.

Esto puede ponerse de manifiesto en algunas experiencias de la psicoterapia. El terapeuta puede estar convencido de que su modo de entender y vivir la libertad es el único bueno para el cliente, cuando ese modo determina en él frialdad, rigidez e inhumanidad, aunque lo que hace pueda ser técnicamente perfecto.

Una vez examiné el caso de un psiquiatra, cuyo cliente, una mujer joven de diecinueve años, le había dado buena ocasión de desasosiego. La paciente estaba constantemente irritada, cambiando de tema de conversación y, en general, enojada y petulante. Noté en la hora de la entrevista que la joven podía estar intentando conseguir algún signo de afecto de parte del terapeuta. En la siguiente sesión, cuando la mujer se entregaba a representar su petulante drama, el psiquiatra la interrumpió con un «usted sabe, yo la quiero». La paciente dejó de hablar, hizo una pausa y dijo: «Pienso que eso es todo el asunto». Cuando el psiquiatra me contó esto, yo le pregunté: «¿La quiere usted?», y él me respondió: «No, realmente no». Entonces cruzó por mi mente, como un relámpago, una mirada sobre todo el tratamiento colapsado, porque no hay duda de que los pacientes en la terapia pueden sentir la presencia o la ausencia de compasión, a pesar de todas las protestas. De seguro que ella cortó la terapia después de un par de sesiones.

La compasión, de parte del terapeuta, es esencial a toda psicoterapia que merezca este nombre. Los pacientes, más allá de toda protesta en contrario, intuirán, cuando el nivel es tan básico como la compasión, aunque no hablen acaso de ello, porque han aprendido en nuestros modos culturales a hacer creer que no reparan en tales cosas negativas.

Un terapeuta colega mío, viendo regularmente a un paciente, cuyas maneras eran generalmente altisonantes e insolentes. Un día la hija del terapeuta resultó seriamente herida en un choque. Nada dijo el terapeuta en la sesión sobre el accidente, pero el paciente aquel día estuvo suave, amable y constantemente desprovisto de la altanería usual, como si fuera consciente de la tragedia del terapeuta que él no pudo conocer. ¿Se trataría de un grado de telepatía mental en la terapia, o de una cierta capacidad para coger pequeños cabos, como el tono de voz? Creo probables las dos cosas. Freud tuvo razón, a mi parecer, en su teoría «moral de la telepatía», afirmando que había aprendido a no mentir en la terapia, porque tenía bastantes veces experimentado que el paciente veía a través de la mentira, a pesar de los esfuerzos de él, Freud, por ocultarla.

Alfred Adler lo repitió una y otra vez: «La técnica del tratamiento tiene que estar en usted mismo», y sugirió que el mejor terapeuta es el que encontró difi-

cultades en sí mismo, pero se hizo consciente de ellas y trabajó sobre ellas. En psicoterapia no se puede compadecer a otros si no se han experimentado problemas psicológicos en sí mismo. Nótese que no digo los *mismos* problemas psicológicos que los clientes, lo que no es necesario. Pero el terapeuta debe saber, por propia experiencia, a lo que sabe la lucha «entre el yo y el alma», para servirnos de las palabras de Yeats.

Por esta razón, al entrevistar y seleccionar candidatos para dos institutos de rehabilitación psicoanalíticos, yo no quise tomar en cuenta al candidato que fuera «muy equilibrado», que no hubiera aguantado la lucha con su propio destino.

Tuve para mí, y no creo equivocarme, que tales personas no van a sintonizar y tener compasión con su paciente, o cliente. Los dos más grandes terapeutas que yo jamás he conocido personalmente, Frieda Fromm-Reichmann y Harry Stack Sullivan, tuvieron, cada uno, todos los problemas tratados en el libro, y ambos tuvieron una fantástica intuición para los problemas de los pacientes y la correspondiente compasión. Uno de los ejercicios elementales y fundamentales en la terapia didáctica que el principiante que se entrena ha de realizar, es sensibilizarse, dentro de sí, con los problemas, para tener compasión de las personas con las que va a trabajar.

Gregory Bateson habría dicho que la persona que carece de compasión no capta «el círculo total» en sus relaciones humanas. Hablando de la importancia del arte, poesía, religión y otras funciones del «cerebro derecho», Bateson escribe:

«Una conciencia desamparada tenderá siempre a odiar, no sólo porque es de buen sentido común eliminar al compañero rival, sino por la más profunda razón de que, mirando sólo arcos del círculo, el individuo se siente una y otra vez sorprendido e inevitablemente contrariado, cuando sus astutas estrategias se vuelven de golpe contra su inventor»<sup>21</sup>.

Uno de los héroes de Bateson, Blas Pascal, parecidamente apunta a lo inadecuado de una concepción escuetamente racional, porque la razón «es manejable en todos los sentidos» y muchas veces vale el dicho: «La verdad está de esta parte de los Pirineos y el error de la otra»<sup>22</sup>.

Nos lleva nuestro destino a vivir siempre en alguna forma de comunidad. Aun el hombre fronterizo que se jactaba, como cuestión de honor, de que veinte millas en derredor le separaban del vecino más próximo, todavía está ligado a ese vecino por el lenguaje, independientemente de lo poco que hable, por su memoria, por el pensamiento, y así hasta el infinito. El «niño lobo» es una anomalía y, en realidad, es una prueba de lo que estoy diciendo, atendiendo al hecho de que sólo se hizo «humano» cuando, en su conducta, manifestó una moralidad social. El hecho de que pertenezcamos a una comunidad, aun permaneciendo personas individuales, está pidiendo que reconozcamos este destino y nos relacionemos unos con otros con mutua compasión. La compasión limita nuestra libertad, pero, al mismo tiempo, hace la libertad humana.

<sup>21</sup> BATESON, o.c., p. 146.

<sup>22</sup> BLAS PASCAL, *Pensamientos*, Ed. inglesa y trad. de Gertrude Burford Rawlings (Mount Vernon, N.Y. Peter Pauper Press, 1946), p. 38.



Como vimos en el capítulo del narcisismo negarse a admitir el destino es cortarse de los demás. Y ahora podemos ver la crueldad que encierra. En verdad, no hay que pasar por alto el dicho: «Si yo no cuido de mí ¿quién me cuidará?». Pero si uno se atiene a cuidar sólo de sí mismo, su libertad puede convertirse en crueldad para los demás. El amor, cuya primera muestra es la compasión, preserva a la libertad de convertirse en tiránica.

La universalidad del mal hace también necesaria la misericordia, la virtud «gentil», como justamente la apellida insistentemente Shakespeare en *El mercader de Venecia*. La misericordia, no sólo fluye como suave lluvia de primavera, sino que es parecida al perdón, en que bendice a aquel que lo da y a aquel que lo recibe. La misericordia es

Atributo de reverencia y majestad,  
Donde tiene su asiento el miedo y el temor de los reyes,  
Pero la misericordia está por encima del imperio armado de cetro,  
Está entronizada en los corazones de los reyes,  
Es el atributo de Dios mismo,  
Y el poder de la tierra se muestra más parecido al de Dios  
Cuando la misericordia condimenta la justicia.

El mal no desaparecerá ni disminuirá durante la noche. Nunca nos encontraremos al despertar por la mañana con la sorpresa de que el mal ha desaparecido de la faz de la tierra. El fin de la vida humana no es acabar con los errores, ni presentar un immaculado escudo de armas, sino levantarse cada día para encontrarse con los desafíos con los que nuestro destino se nos manifiesta y ver en libertad con qué retos queremos enfrentarnos. Mientras leo la tragicomedia humana, seguimos luchando, tratando de evitar con uñas y dientes la catástrofe nuclear, y procurando hacernos conscientes de las trampas que hay en nosotros mismos y en nuestra sociedad, de forma que realicemos opciones constructivas en cuanto nos sea posible. En esa tragicomedia el perdón y la misericordia condimentarán la justicia y harán la vida tolerable con la presencia de la belleza, la emoción del amor y, a ratos, la experiencia de la alegría.

## CAPITULO 13

### Desesperación y alegría

*Beethoven no se retiró de la vida para encerrarse en un nirvana místico. No echó en olvido ninguna alegría, esfuerzo o dolor. No abandonó nada. Lo que realizó es mucho más admirable que la serenidad de un anciano. «Cogeré al destino por el cuello», grita Beethoven en una de sus cartas. «No se apoderará de mí por completo. ¡Oh! Es tan bello vivir, vivir mil veces».*

J. W. N. S. SULLIVAN, *Beethoven. Su revolución espiritual*

Una de las razones por las que somos tan reacios para aceptar el lado del destino que hemos denominado hado, es porque tememos que nos lleve a la desesperación. A nosotros los americanos se nos ha enseñado a llevar siempre un vestido de optimismo; creemos que con la desesperación todo está perdido. Así propendemos a saludar cualquier falsa esperanza a la que conjuramos que nos sirva de baluarte contra la desesperación, sin darnos cuenta de que una esperanza que no tiene que ser conquistada con esfuerzo, no es en absoluto esperanza. No es de admirar que T. S. Eliot escriba: «Espera sin esperanza/ Porque esa esperanza sería esperanza de algo malo». El mendigar la esperanza nos abre el camino para ser explotados por cualquier charlatán psicorreligioso que aparezca en el horizonte. Todo para escapar del demonio de la desesperación. Pero ¿si admites que la desesperación es una emoción positiva? ¿Si admites que la desesperación es muchas veces el prelude necesario para una realización más grande? Virgilio escribió en la *Eneida*, cuando narra el viaje de Eneas y sus hombres, que la oscuridad era «nuestro guía, y nuestro conductor la desesperación». ¿Qué si Homero tuviera razón cuando en la *Ilíada* señala que parecida «fortaleza engendra la esperanza y la desesperación»?

Volvamos a la experiencia de Felipe en su última sesión terapéutica, como quedó relatada en el capítulo 2. Vino sintiéndose triste, sin esperanza, solo, perdido. Sentía que todos habían muerto; su madre, su hermana Maude, y sus relaciones con Nicole acababan de morir, y ahora, al final de la terapia, su relación con el

terapeuta también estaba muriendo. Se hallaba en una clara, inequívoca desesperación. Pero hacia la mitad de la sesión comenzó la recuperación.

## 1. Los valores de la desesperación

La desesperación fue esencial para llevar a Felipe hasta el punto de abandonar su anterior estilo neurótico de comportarse en su trabajo sobrecargado, en su fracaso en vivir unas relaciones plenas con otras personas. Esta experiencia, cuando él era un joven, aparecía como un cambio de rumbo en su vida, justamente ahora, cuando él y yo creíamos que la terapia, entonces concluida, iba a significar otro cambio de rumbo al darse el hecho de sobreponerse él al lazo de amor que le ataba a Nicole.

Así, la desesperación puede llevar a una acción altamente constructiva. Puede ser el soltar de sus puercos establos a los caballos de Augias. La desesperación puede ser un «despachar», un «dar suelta» a los problemas neuróticos que se habían estado solidificando desde la niñez. En este sentido la desesperación juega un papel constructivo a ella reservado en toda psicoterapia.

Estoy hablando de la desesperación, no como un «berrinche cósmico», ni tampoco como un género de postura intelectual. Si es una postura tomada para impresionar a alguien o para expresar el resentimiento contra alguien, eso no es auténtica desesperación.

*Auténtica desesperación es aquella emoción que fuerza a reconciliarse con su destino.* Es el mayor enemigo de la ostentación, enemigo de la actitud del avestruz. Exige hacer frente a la realidad de la propia vida. El «dar suelta» que notábamos en la desesperación es dar suelta a las falsas esperanzas, a los falsos amores, a la dependencia infantil, al vacío conformismo que sirve sólo para comportarse como oveja de rebaño que se apelotona en la manada por temor a los lobos fuera del aprisco. Desesperación no es, ella misma, libertad, pero es preparación necesaria para la libertad. Tiene razón el Gran Inquisidor; no hubiéramos escogido entrar en la desesperación si consultáramos sólo nuestra elección racional.

Allí no hay negación del destino o del hado, y la realidad avanza señalándonos que renunciemos a todas las soluciones medias, a las exigencias del tiempo y a las maneras de ser deshonestos con nosotros mismos, y que afrontemos desnudas nuestras vidas.

Es conocido que Alcohólicos Anónimos, organización con mucho la más eficaz para curar a los alcohólicos, afirma llanamente que el alcohólico no puede curarse hasta que no llegue a la completa desesperación. Es sólo entonces cuando el alcohólico tiene fuerza para soltarse de la necesidad del alcohol como alivio de sus perdidias esperanzas o sostén de sus falsas expectativas.

Los que han estado en Alcohólicos Anónimos y trabajan por ayudar a otros miembros se ríen con razón de la grandilocuencia de algunos alcohólicos que alardean, antes de experimentar la desesperación, con pomposa actitud: «Yo mando sobre mi destino», y de su vano empeño de tener a raya la bebida sólo con el poder de su voluntad. Es un bello ejemplo en el que se cumple lo de T. S. Eliot, «esperanza de algo malo». Hay esperanzas que pueden convertirse en las más engañosas ilusiones.

Cuando una persona «toca suelo», es decir, ha llegado a la última desesperanza, entonces tiene oportunidad de rendirse a las fuerzas eternas. Esta es la dinámica

de todas las conversiones auténticas. Yo describiría este proceso como un abandono de la ilusión puesta en las falsas esperanzas y, con ello, un reconocimiento pleno de los lances del destino. Entonces y sólo entonces puede la persona empezar a restablecerse a sí misma. Es una soberbia demostración de la verdad de que la libertad comienza sólo cuando nos enfrentamos con el destino.

Lo mismo fue verdadero de Synanon antes de su ocaso. También es verdadero en el grupo denominado Delancey Street en San Francisco, comunidad de jóvenes que vienen del crimen, de la droga, del alcoholismo. El fin de Delancey Street es conducir al nuevo miembro a un punto de desesperación; el método consiste en atacar enérgicamente sus razones justificativas, sus pretensiones, sus pomposidades, hasta que cae reducido a los puros huesos de su existencia. Sólo entonces, creen los directores del Delancey Street, la persona abandona sus esperanzas ilusorias que bloquean el proceso de la transformación en una persona con auténtica libertad.

## 2. Desesperación en la terapia

Sabemos en psicoterapia que muchas veces la desesperación es esencial para descubrir en el cliente sus ocultas cualidades y profundas dotes. La función de la desesperación es limpiarnos de nuestras ideas superficiales, de nuestras esperanzas ilusas, de nuestra moralidad simplista. Algunos desaconsejados terapeutas se creen en el deber de sostener a todo trance al paciente en todo momento de desesperación. Pero si el paciente no experimenta nunca la desesperación, es dudoso que sienta jamás una profunda emoción. A propósito de la observación de Voltaire: «La desesperación ha ganado muchas batallas», un amigo mío escribió esta quintilla:

Había una vez un hombre llamado Voltaire  
Que encontró su mejor esperanza en la desesperación.  
Si esto suena a absurdo,  
La cosa podría haber sido peor.  
Habría dicho Voltaire: «Y a mí ¿qué?»<sup>1</sup>.

Esto vale con seguridad para la experiencia del paciente de que ya no tiene nada que perder y por eso puede igualmente afrontar cualquier cosa que la vida le depare. Sugiero que esto es lo que se quiere significar en el dicho popular: «La desesperación y la confianza expelen el miedo». Es importante poner atención en estos aspectos cuando se levantan en América muchos signos de que estamos entrando, como nación, en una era en que no podremos ya camuflar o reprimir nuestra desesperación.

Aquellos que pueden sentir saludable desesperación son muchas veces los que también pueden experimentar el más intenso gozo y alegría. Sartre habla de la desesperación estimulante de vida cuando en *Las Moscas*, después de que Zeus ha señalado toda la desesperación a la que Orestes tiene que hacer frente, Orestes afirma contra Zeus: «La vida humana comienza, por la mayor parte, con la desesperación». Podía igualmente haber dicho que la libertad humana y la alegría co-

<sup>1</sup> Quintilla de Tom Greening.

mienzan también con la desesperación. Por eso creemos más firmemente en la dignidad y en la nobleza del ser humano después de ver representar una tragedia más que una comedia. El carácter y la trágica caída de Hamlet, Macbeth, Lear, o también de Harry en *The Iceman Cometh*, nos convencerán de la significación y valor de la vida. Cuando salimos del teatro no salimos sólo recreados, sino también inspirados. La desesperación que hemos sentido durante el drama encarece el valor de su opuesto, la nobleza de la vida.

La desesperación es un desesperado rechazo de ser uno mismo. Kierkegaard lo expresa bien notando los diferentes niveles de esa «desesperación de ser uno mismo; más bajo todavía, desesperación y desgana de ser un yo, en absoluto; y lo más bajo de todo, desesperación y gana de ser otro distinto de uno mismo»<sup>2</sup>. Desesperación es fracaso del espíritu, un vaciamiento de espíritu. «Cuando un hombre se reduce a ser un ser-sin-espíritu, se convierte en una máquina parlante y nada le impide aprenderse una galimatías filosófico, o una confesión religiosa, o el recitado memorístico de ciertas consignas políticas»<sup>3</sup>. Y también: «Desesperación es una categoría del espíritu; tiene que ver con lo eterno en el hombre... *Cuanto más inconscientemente está el hombre de hallarse en desesperación, más lejos está de tener conciencia de sí mismo con su espíritu*»<sup>4</sup>.

«Este desesperar es algo que pertenece al hombre, pero si no fuera éste una síntesis no podría desesperar»<sup>5</sup>. La idea de Kierkegaard es que el hombre es una síntesis de finito e infinito, y cabalmente hace eso posible la desesperación. También hace hincapié en que la peor condición de todas es la de alardear que no se ha vivido nunca la desesperación, pues esto significaría que la persona nunca ha tenido de veras conciencia de sí misma.

### 3. Unión de la desesperación y la alegría

El lazo entre la desesperación y la alegría es tan importante que los antiguos griegos le dedicaron uno de sus más famosos mitos, el de Perséfone y Demeter. Perséfone estaba un día cogiendo flores con sus amigos, cuando Hades, el dios de los infiernos, la vio y quedó prendado de ella. La cogió y la llevó a su mundo subterráneo. Cuando su madre Demeter, diosa del fruto y del grano y otros productos del campo, oyó los gritos de Perséfone, se lanzó a recorrer el mundo tratando de encontrarla. Oyendo que Hades se la había llevado al mundo subterráneo con la connivencia de Zeus, Demeter se llenó de un terrible y salvaje dolor.

Demeter dejó el Olimpo y vagó por la tierra de incógnito. Encontrando dos mujeres jóvenes que sintieron compasión al oír su relato de que había sido capturada por los piratas y que había escapado, Demeter fue llevada a la casa de ellas a encontrarse con su madre Metaneira. Demeter siguió triste «por un largo espacio

<sup>2</sup> SOREN KIERKEGAARD, *Sickness unto Death*. Trad. de Walter Lowrie (New York, Doubleday, 1954), p. 186. Este libro, a mi juicio, es el mejor estudio psicológico de la desesperación.

<sup>3</sup> SOREN KIERKEGAARD, *The Concept of Dread*. Trad. de Walter Lowrie (Princeton, N. J., Princeton University Press, 1944), p. 85.

<sup>4</sup> KIERKEGAARD, *Sickness unto Death*, o.c., p. 150. Lo subrayado es mío.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 149.

estuvo sentada en un taburete, sin hablar, sin reír nunca a causa de su aflicción... sin tomar comida ni bebida, pues desfallecía por su hija sepultada en los abismos»<sup>6</sup>.

Metaneira y sus hijas dijeron a Demeter: «Madre, lo que los dioses nos envían, nosotros los mortales por fuerza hemos de sobrellevarlo, aunque nos duela». Buena aceptación del destino y apremio a Demeter para recibir su hado. Esto es tan importante que se repite lo mismo más tarde, para asegurarnos que lo hemos oído. Metaneira pide entonces a Demeter que haga de nodriza con un hijo suyo recién nacido. Demeter vuelve a la vida y derrama su amor sobre el infante, que se cría asombrosamente.

Mientras tanto, en su aflicción y furor, Demeter había hecho que la tierra no diera fruto ni grano, y una cruel hambre cubrió la tierra. Zeus se resolvió finalmente a ordenar a Hades que devolviera Perséfone a la tierra, bien que hizo Hades comer a su «asustada compañera» los granos de una granada.

Perséfone volvió a Demeter que la recibió con gran alegría. Cuando Perséfone confesó que había comido granos de una granada, comprendió su madre que su hija había de retornar a Hades un tercio de cada año, el invierno, y el resto del tiempo podía quedar en la tierra.

Pero este pequeño contratiempo se ahogó pronto en regocijo. «Así ocurrió a ellas entonces con sus corazones unidos, queridas grandemente con alma y espíritu, con muchos abrazos; sus corazones experimentaron gran alivio de la anterior aflicción cuando una a otra se devolvieron el júbilo... Y en seguida hizo Demeter que el fruto brotase de las ricas tierras, de modo que la tierra entera se vistió de hojas y flores»<sup>7</sup>.

La gran aflicción de Demeter, hasta el punto de no hablar con nadie, rehusando todo alivio, comida y bebida, desfallecida por el anhelo de su hija, equivalió a una profunda desesperación. Fue una desesperación que se cernió sobre el género humano en una cruel hambre sobre la tierra. Pero la desesperación de Demeter pronto se tornó en un estado de creatividad, mostrada en el amor al niño de Metaneira y en su asombroso crecimiento.

El sufrimiento de Demeter va seguido de una intensa alegría, *más fuerte de lo que hubiera sido de no haber precedido la tristeza*. En otras palabras, la desesperación es un requisito para el surgimiento de la alegría. El temido descenso de Perséfone a los infiernos es seguido, no sólo de un resurgimiento, sino que «el período de esterilidad de la tierra es seguido de una eclosión de frutos y flores»<sup>8</sup>. El mito expresa «el dolor seguido de alegría, la separación seguida de un reencuentro, la muerte seguida de un revivir, el invierno seguido de una primavera»<sup>9</sup>.

El invierno, la parte del año que Perséfone tiene que volver a los infiernos, es mirada muchas veces como la parte temida del año, el tiempo en el cual la desesperación sería más prevalente. Pero el invierno es el tiempo «purificador», como lo llaman los indios *magee*. La nieve y el hielo purifican el suelo, cubren miríadas de criaturas, del insecto al ciervo, que tapan su hálito vital, y el suelo,

<sup>6</sup> Citado por ROBERT MAY, *Sex and Fantasy* (New York, Norton, 1980), pp. 7-13.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>9</sup> *Ibid.*



enriquecido, brota con nueva vida después de la purificación. Es la gestación que precede a la creatividad. Nietzsche parece haber escrito (y bellamente) sobre el fin de esta experiencia

«De los abismos, de la gran sequedad, uno retorna como renacido, después de haber mudado la piel, más sensible y maliciosa, con un gusto más delicado para la alegría, con una lengua más tierna para todas las cosas buenas, con sentidos más alegres, con una segunda inocencia peligrosa en la alegría, con más niñez y, con todo, cien veces más sutil de lo que jamás ha visto nadie antes»<sup>10</sup>.

Un lazo similar entre desesperación y alegría lo constituye la muerte y la resurrección de la teología cristiana y todas las resurrecciones vistas a través del simbolismo de la resurrección de flores, hojas y árboles en primavera. Este modelo recorre toda la vida. Es el destino, el plan del universo, la forma en que se comprende toda existencia. En Europa, en el tiempo pascual la gente corre *en masa* a la celebración del Viernes Santo; desean asegurarse de que Jesús ha muerto. La celebración de su muerte es un necesario preámbulo par toda la resurrección de la tumba. Ese surgir de nuevo presupone la muerte anterior. El que Cristo haya resucitado tiene significación sólo si Cristo realmente ha muerto. En América hay escasa asistencia al Viernes Santo, pero las iglesias están a tope en Pascua. Esto indica la falta de sentido para la tragedia que hay en este país, demuestra nuestro empeño en paliar la muerte que debe preceder a la resurrección, el sufrimiento que precede a la alegría, la tragedia que precede al triunfo, el conflicto que precede a la creatividad. Henry Miller apunta a lo mismo en términos de muerte y resurrección emocional cuando escribe que «sólo aquellos que están muertos pueden ser devueltos a la vida». Para Miller esto ocurre en la liberación emocional, después de la desesperación, el proceso creativo.

Desesperación antes de la alegría es el significado de la «noche oscura del alma» que describe el místico San Juan de la Cruz. O, como lo dice metafóricamente John Bunyan: hay que atravesar el charco de la desesperanza antes de arribar a las puertas de la ciudad celestial. Joseph Campbell afirma en su *El héroe de mil caras* que el héroe debe tener ánimo para resistir la prueba y el descoyuntamiento, más aún, una especie de muerte, si quiere llegar a alcanzar el Santo Grial. Aquellos que aseguran vivir en un perpetuo estado de éxtasis, o en un estado de amor nunca interrumpido, o se engañan a sí mismos, o han instalado su existencia en la mediocridad.

En la tradición mística el tiempo del éxtasis es sólo un segundo estado, nunca la meta. Personas de menor ardor o compromiso religioso, quieren muchas veces deslizarse a este segundo estadio y tienen el peligro de vender la experiencia mística demasiado barata. Getsemaní no significa en modo alguno el fracaso en el ministerio de Jesús, sino un estadio necesario que no se puede evitar. Quiere significar que, en definitiva, el «pase de mí este cáliz» constituye una imposibilidad. Sin esta desesperación no hay resurrección. Un místico de la historia exhorta a los que van a ser exploradores del camino místico a «aguantar el dolor y el infortunio». Detrás

<sup>10</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *The Gay Science*. Trad. de W. Kaufman (New York, Random House, 1974), p. 37.

de esta nada, detrás de esta oscura e informe presencia del mal, está Jesús oculto en su gozo»<sup>11</sup>.

#### 4. La naturaleza de la alegría

Al describir su «fabuloso verano» recordamos que Felipe utilizó la palabra *alegría*, no *felicidad*. ¿Qué diferencia hay?

Felicidad es el cumplimiento de anteriores proyectos, esperanzas, fines; pero justamente a éstos es a lo que había tenido que renunciar. La felicidad está condicionada por el sistema nervioso parasimpático, el que funciona en el comer, en la satisfacción, en el descanso, en lo plácido. La alegría está condicionada por el sistema opuesto, el simpático, que no tiene nada que ver con las ganas de comer, sino que sirve de estímulo para la exploración. La felicidad relaja, la alegría lanza desafiante a nuevos niveles de experiencia. La felicidad depende generalmente del estado exterior, la alegría es un desbordamiento de energías interiores y lleva al temor reverencial y a la admiración. La alegría es una liberación, un abrirse a lo que sobreviene cuando uno está de veras listo para el «vamos». La felicidad está asociada con el contento; la alegría con la libertad y la abundancia del espíritu. En el amor sexual la alegría es el estremecimiento de dos personas que van juntas al orgasmo. Alegría es nuevas posibilidades, mira al futuro. La alegría está viviendo en el filo de la navaja; la felicidad promete satisfacción en el estado presente; cumplimiento de viejos deseos. La alegría es la emoción ante nuevos continentes que explorar; es un desenvolvimiento de la vida.

La felicidad tiene que ver con la seguridad, estar seguro, hacer las cosas como uno se ha acostumbrado a hacerlas y como nuestros padres las hicieron. La alegría es descubrimiento de lo que fue desconocido hasta ahora. La felicidad termina muchas veces en una placidez en el filo del aburrimiento. Felicidad es éxito. Pero la alegría es estímulo, es el descubrimiento de nuevos continentes que emergen dentro de uno mismo.

Felicidad es ausencia de discordia; alegría es acogida de la discordia, como base para más altas armonías. Felicidad es dar con un sistema de reglas que resuelven nuestros problemas; alegría es afrontar el riesgo que se precisa para romper nuevas fronteras. Tennyson pinta la figura de Ulises desde el ángulo de la alegría; ve al viejo lleno de horror «a verse arrumbado, desastrado, sin valor ya para figurar».

La vida buena incluye, naturalmente, ambas cosas, alegría y felicidad a tiempos distintos. En lo que yo insisto es en la alegría que sigue a la desesperación rectamente afrontada. Alegría es la experiencia de la posibilidad, la conciencia de la libertad del que afronta su destino. En este sentido la desesperación, mirada cara a cara, puede llevar a la alegría. Después de la desesperación lo único que queda es la posibilidad.

Todos estamos en el filo de la vida; todo momento está comprendido en él. Delante de nosotros está sólo la posibilidad. Esto significa que el futuro está abierto, tan abierto como estaba para Adán y Eva, según nos dice Milton en el *Paraíso*

<sup>11</sup> WALTER HYLTON, citado por FREDERICK SPIEGELBERG, *The Religion of No Religion* (Stanford, Calif., Delkin, 1953), p. 51.

*perdido*, después de la gran desesperación subsiguiente a la reprobación de Yahvé. Desesperación sí. Pero es ése el camino de la conciencia humana y de todas las alegrías a que ella nos abre:

Vertieron unas lágrimas naturales, pero pronto se secaron.  
El mundo quedaba delante de ellos, para escoger  
El sitio donde posar, con la providencia por guía.  
Ellos, cogidos de la mano, con pasos lentos, errabundos,  
Cruzaron el Edén y emprendieron solitarios su camino.

## Reconocimiento

Debo expresar mi gratitud a Don Michael, un hombre que conoce la alegría de pensar, con el que empleé muchas tardes junto a mi chimenea discutiendo estas cuestiones. Igualmente las gracias a Susan Osborn, que me sirvió de ayudante de investigación durante mi trabajo en este libro.